This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 00605382 5

122

(McClin-

YBS

1867A

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

I. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1798.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
100321
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
1898

Baſtarderklärung,

Definitio hybrida, definition hybride. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, da einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
100321
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1888

Baſtarderklärung,

Definitio hybrida, definition hybride. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, als einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, ſonſt wäre der Menſch nicht frei, ſondern er muß in das Ueberſinnliche geſetzt werden, obwohl dieſen Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Geſetzgebung der Vernunft abzuweichen, iſt eigentlich nicht ein Vermögen, ſondern ein Unvermögen. Obige Erklärung ſetzt alſo den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falſches Licht, und iſt theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daſeyn des Sittengeſetzes vorausſetzt, einer überſinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden iſt, folglich iſt ſie eine Baſtarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunſt,

architectura, architecture. So heiſst die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäſsig darzuſtellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Geſetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, ſo bedarf man dazu der Baukunſt. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darſtellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienſte geweihet iſt, errichten.

2. Einen ſolchen Gegenſtand bringt die Natur nie hervor, er iſt nur durch Kunſt möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menſchen hervor, aber als Kunſtproduct müſſen wir ſie dem Schöpfer zuſchreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, daſs man geſtehen müſste, es ſei zum öffentlichen Gottesdienſte be

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmung deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunſt hervorgebracht wird, heiſst das Bauwerk, und das Weſentliche deſſelben iſt immer, daſs es zu einem gewiſſen Gebrauch angemeſſen iſt (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen der neueſten Zeit, war der dritte Sohn eines lutheriſchen Predigers zu Wolmirſtädt im Magdeburgſchen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin ſein Vater von Wolmirſtädt 1713 als Garniſonprediger gegangen war.

Sein forſchender Geiſt, der von allem Grund und Urſache wiſſen wollte, zeigte ſich ſehr frühe. Er ſtudirte zu Halle unter der Leitung ſeines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Beſonders aber legte er ſich auf die Philoſophie unter des berühmten Wolf Anführung, in deſſen Fuſsſtapfen er trat, und daher ſchon frühe den Entſchluſs faſste, ein philoſophiſches Werk zu ſchreiben, welches die allgemeinen Grundſätze der ſchönen Wiſſenſchaften enthalten ſollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735; 4, worin er die erſten Grundſätze ſeiner Aeſthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geſchmacks heiſsen, und eine Metaphyſik des Schönen ſeyn ſollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Hoffnung war umſonſt, und ſeine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder ſeine Criterien (Kennzeichen) des Schönen ſind ihren vornehmſten Quellen nach empiriſch, und es fragt ſich immer noch, warum

man die Gegenstände schön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muss sich unser Geschmacksurtheil durchaus nach diesen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in solchen Erfahrungsregeln ist. Statt das die Geschmacksregeln das Geschmacksurtheil bestimmen sollten, muss vielmehr das Geschmacksurtheil der Probirstein der Richtigkeit der Geschmacksregeln und Criterien des Schönen seyn (C. 35.). Baumgarten gab seine Aesthetik oder Geschmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aesthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieses Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um diese vermeintliche Wissenschaft fortgesetzt, auch schon, Halle 1748, ein Lehrbuch derselben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magister zu Halle philosophische Vorlesungen mit Beifall, und wurde zum ausserordentlichen Professor der Philosophie daselbst ernannt, aber 1740 als ausserordentlicher Professor derselben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 schien seine Gesundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. desselben Monats starb er am Schlagflusse. Er hinterliess den Ruhm eines der scharfsinnigsten Philosophen und vortrefflichen Analysten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine grosse Stärke hatte. Aber eben diese letztere Eigenschaft verleitete ihn auch, die Metaphysik selbst für einen Inbegriff von Analysen zu halten, daher wir in seinem System derselben auch so viel blos logisches finden. Er kannte noch nicht den in Ansehung der Critik des menschlichen Verstandes so wichtigen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphysischer Sätze nicht in den Gesetzen des menschlichen Erkenntnissvermögens aufsuchten, sondern aus den metaphysischen Begriffen selbst entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 – 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica.* Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deſſ. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortſ. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorſteher einer Kirche (R. 223.). Er iſt eins der Stücke, wodurch ſich eine Kirche, welche befiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden ſoll, von derjenigen unterſcheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat bloſs Diener, welche die Vernunfteinſicht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derſelben in den Geſinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet ſind. Dieſe Diener ſind alſo Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche befiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten iſt, ohne daſs diejenigen, die Mitglieder der Kirche ſind, ſich von der Richtigkeit der Glaubensſätze, es ſei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben iſt. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, ſo muſs er ſich bloſs auf die Offenbarung ſtützen; nun verſtehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müſſen ſie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Dieſe Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erſte iſt der Fall in ſolchen proteſtantiſchen Kirchen, deren Geiſtliche ſich anmaſsen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten bloſs auf die Schrift, die ſie entweder nach eigener Einſicht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorſchrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholiſchen Kirche geboten, in der die Geiſtlichen zum Theil wirklich mit äuſserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn ſind, z. B. der

Pabſt über den Kirchenſtaat, oder doch, als geiſtliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewiſſe, durch Gewalt unterſtützte, Herrſchaft ausüben, beſonders da, wo eine Inquiſition (geiſtliches Gericht zur Criminalunterſuchung des Glaubens der Menſchen) iſt. So ſollte noch 1796 der Profeſſor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängniſsſtrafe gezüchtigt werden, weil er ſelbſt, ohne daſs man es ihm beweiſen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Groſsinquiſitor und die Mönche, die ihm das Urtheil ſprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abſchn. S. 237 (223). II. Abſchn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniſs, *ſignificatus*, *ſenſus*, *realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muſs eine Bedeutung haben, heiſst, es muſs ein Object oder ein Gegenſtand gegeben ſeyn, auf den er ſich bezieht, oder der durch dieſen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen ſolchen Gegenſtand, ſo iſt der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So ſind alle diejenigen Begriffe, die ſich nicht auf eine Anſchauung beziehen, durch welche uns allein Gegenſtände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Geſpenſt; es ſei denn, daſs das Sittengeſetz ſie nothwendig vorausſetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle ſie practiſche Bedeutung haben, d. h. ſich auf das moraliſche Handeln beziehen, das allein durch ſie möglich wird. Die reinen Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) ſind ohne Bedeutung und leer, wenn ſie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, dafs es vermittelst der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein blofses Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die blofse Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheil nicht möglich ist, welches der blofse Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weifs ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, dafs sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, dafs es auf diese Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntnifs kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntnifs keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein blofses Hirngespinst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntnifs objective Realität haben, so mufs ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heifst, es mufs dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntnifs), oder sie mufs selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntnifs). Sonst ist die Erkenntnifs, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann blofs

gedacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenſtand zu dieſem Begriff iſt in keiner Erfahrung gegeben, auch iſt er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: daſs eine jede Veränderung ihre Urſache haben müſſe, vielmehr ſchneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Unterſuchung ab, wenn er ſich einmiſcht. Alles, was wir von Gott prädiciren, ſind Negationen oder Verneinungen ſinnlicher Eingeſchränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. möglich ſei, begreifen wir nicht. Als Erkenntniſſe ſind dieſe Begriffe alſo ohne Sinn und Bedeutung, ſo wie der Begriff Gott ſelbſt. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn ſie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenſtände im Raum und in der Zeit ſind Raum und Zeit nichts, ſie ſelbſt ſind reine Anſchauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müſſen, indem es uns unmöglich iſt, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So ſind die Formen, in welche, durch unſre Sinnlichkeit, alle ſinnliche Gegenſtände gekleidet werden, und eben daher ſind alle Erfahrungsgegenſtände den Geſetzen der Mathematik (der Wiſſenſchaft von dieſen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muſs ſich nothwendig in der Körperwelt ſo finden. Dadurch alſo bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenſtand deſſelben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſ. vorher in 1. das Beiſpiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorſtellung eines Daſeyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f.). Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkenntniſſen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practiſche Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretiſcher Rückſicht, nehmlich zum Behuf der Erkenntniſs geben; ſo kann er doch zum practiſchen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgeſetz. So hat z. B. der Begriff der Urſache auf etwas Ueberſinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn dieſer Begriff verliert ſogleich ſeinen Sinn, wenn ich vom ſinnlichen Schema deſſelben abſtrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor dieſer Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherſeyn und Nachherſeyn möglich iſt, weg, ſo bleibt mir nur noch der logiſche Begriff des Erkenntniſsgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Urſache begreife. Da nun das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, ſo fällt die Möglichkeit weg, das Ueberſinnliche als wirkende Urſache (*cauſa noumenon*) zu erkennen. Indeſſen iſt Urſache ein reiner Verſtandesbegriff, und an ſich ſelbſt nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, ſondern gänzlich aus dem Verſtande entſprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Ueberſinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund iſt, wodurch aber eigentlich keine beſtimmte Urſache erkannt wird, und der Begriff keine theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an ſich denke (ſ. An ſich) oder nicht bloſs als Erſcheinung, ſondern als überſinnlichen Grund (*cauſa noumenon*) freier oder moraliſcher Handlungen (d. i. ſolcher, die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmt werden), die von einer Erſcheinung, bei der keine Wirkung frei, ſondern jederzeit nothwendig iſt, nicht möglich ſind; ſo begreife ich mich und meine Cauſalität (Fähigkeit, Urſache freier Handlungen zu ſeyn) dadurch nicht. Allein, es iſt darin doch kein Widerſpruch, denn das Moralgeſetz (das reine practiſche Geſetz *a priori*), das mich zum Handeln beſtimmt, und alſo ſelbſt Cauſalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine ſolche Urſache zu denken, und ſo bekömmt dieſe Vorſtellung meiner, als einer intelligibeln Urſache, oder überſinnlichen Urſache freier Handlungen zwar

nicht theoretiſche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practiſche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, ſittlich gut zu handeln, welches ich doch ſoll (P. 86. f. 97.). Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practiſche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfniſs.

Kant. Critik. der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptſt. S. 185. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 294. f. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfniſs.

Eine ſubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich iſt, aus einem Grunde, der in mir ſelbſt liegt, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſes Etwas ſubjectiv und daſſelbe Bedürfniſs, z. B. die Idee von Gott iſt Bedürfniſs der reinen Vernunft, es iſt derſelben unmöglich, dieſe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft ſelbſt liegt, folglich aus einem ſubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengeſetze nicht entſagen, welches ſie ſich ſelbſt giebt. Nun ſetzt aber das Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll, voraus, daſs meine Wünſche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entſpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deſſen durch Befolgung des Sittengeſetzes würdig werde. Dies iſt nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Weſen die ganze Welt in ſeiner Gewalt hat, zugleich das Sittengeſetz will, und nach der Befolgung deſſelben das Schickſal der vernünftigen Weſen beſtimmt, d. h. v[redacted] iſt

alſo Bedürfniſs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengeſetzes, welches ſie doch befolgen ſoll. Dieſer ſubjective Grund der Idee eines Gottes iſt für die practiſche Vernunft objectiv gültig, ſ. Bedeutung. Ein ſolches Bedürfniſs der practiſchen Vernunft kann ein practiſches heiſsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehmen muſs, heiſst ein Poſtulat oder eine Forderung der practiſchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es iſt ein Gott. Ein ſolches Bedürfniſs iſt auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchſten Gut (Tugend und Glückſeligkeit) zu ſtreben (P. 256.). Dies ſetzt voraus, daſs das höchſte Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich ſei. Dies iſt alſo ein Bedürfniſs in ſchlechthin nothwendiger Abſicht, nehmlich das Sittengeſetz zu erfüllen; aus dieſer Abſicht kann der Rechtſchaffene ſagen, ich will, daſs ein Gott ſei u. ſ. w. weil ich von meinem Intereſſe daran nichts nachlaſſen darf. (M. II. 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfniſs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ſtarken Getränken hat, muſs das Bedürfniſs haben, ſtarke Getränke zu genieſsen. Denn ſo lange er die Neigung dazu hat, liegt in ſeiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ſtarke Getränke nicht zu wollen. Er muſs alſo erſt die Neigung ausrotten, dann allein kann auch ſein Bedürfniſs aufhören (G. 38*). Ein ſolches Bedürfniſs der Neigung kann ein ſinnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniſſe der reinen ſpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche. So forſcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es iſt ihrer Natur, vermöge der ſie immer die Vollendung aller Speculationen will, weſentlich, nach der oberſten und letzten Urſache zu fragen. Da das der Vernunft weſentlich iſt, ſo iſt es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat ſie ein Bedürfniſs, eine oberſte Welturſache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäſsigkeit in der Natur zu erklären. Dieſe Bedürfniſſe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um dieſes Bedürfniſſes willen annehme, iſt nicht ſo nothwendig und unumgänglich als bei der practiſchen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehme, heiſst eine Hypotheſe (C. 555), z. B. daſs eine vernünftige Urſache die Welt geſchaffen hat. Ich bedarf eines ſolchen Urgrundes nur, um meine forſchende Vernunft vollſtändig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38.*)
Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbſchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugniſs,

facultas iuridica, *faculté juridique*. Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, daſs ich ſie thue, kein Gebot der äuſsern Geſetzgebung (d. i. derjenigen, welche ſolche Pflichten der Menſchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung ſie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, ſo iſt die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, daſs dadurch keinem Unrecht geſchieht, heiſst ihre Befugniſs; d. h. ſtelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch ſie Niemand Unrecht thue, ſo ſage ich, ich bin zu derſelben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat ſich Kant über den Begriff der Befugniſs nicht ſo deutlich erklärt. Er ſagt: „Erlaubt iſt eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst Befugniſs (*facultas iuridica*).“ Allem Anſehen nach ſpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heiſst hier aber Freiheit? In ſeiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) ſetzt

Kant den Begriff der Befugniſs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derſelben voraus, indem er ſagt: „Freiheit iſt die Befugniſs, keinen äuſsern Geſetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiſtimmung habe geben können.“ Das iſt offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint ſeyn. Verſtehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moraliſche Freiheit, oder das Vermögen, nach moraliſchen Geſetzen zu handeln; ſo hieſse Befugniſs das Vermögen zu ſittlichen Handlungen, in ſo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein ſittliches Gebot (Imperativ) entgegen ſtehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugniſs von Erlaubniſs (*facultas moralis*) nicht unterſchieden, und Befugniſs kein Rechtsbegriff, ſondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ſtimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugniſs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, daſs der Begriff der Befugniſs allein in die Rechtslehre gehöre, und ſich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben ſo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubniſs zur Pflichtmäſſigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugniſs wäre hiernach diejenige Beſchaffenheit einer Forderung, daſs auf ſie zu achten Niemandes Pflicht iſt, daſs ſie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ſtreitet. Es iſt z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniſſe ſtehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das iſt nicht möglich, ſonſt müſste der feindliche Soldat die Pflicht haben, ſich tödten zu laſſen, weil alles Recht ſich auf eine ihm correſpondirende Pflicht gründet. Er ſagt alſo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf dieſe ſeine Forderung, ſondern wehrt ſich, ohne daſs er dadurch einer äuſsern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn ſein Gegner ihn tödtet, denn ſonſt müſste dieſer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat ſeyn, (es iſt nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenſtandes). Folglich iſt der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heiſst: wenn er es thut, ſo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, ſondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubniſs, die von der ſittlichen Erlaubniſs unterſchieden iſt. Denn die ſittliche iſt die vor dem Richterſtuhl des Gewiſſens, die rechtliche hingegen die vor einem äuſsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugniſs auf gleiche Art. Der Recenſent dieſes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, daſs es überall keine Befugniſs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugniſs flieſsen können, für Recht zu erkennen, der alſo nicht eine Zwangspflicht entſpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beiſpiel, von der Befugniſs den Feind zu tödten, ſei das Recht bloſs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe. Aber wie iſt das möglich? Welcher Soldat wird glauben, daſs ſein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, ſich von ihm tödten zu laſſen? Vielmehr weiſs jeder Soldat, daſs ſein Gegner die Zwangspflicht gegen ſeinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenſent ſagt ferner, daſs ſie nach dieſer Meinung (daſs jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe) nicht beurtheilt werden können, käme bloſs daher, weil ihre beiderſeitigen Meinungen ſubjectiv ſind, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, daſs ſie ihr ſubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann iſt aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein ſolches ſubjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, [illegible] doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, ſondern eine Befugniſs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre, Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, eventus, fait. So heiſst das, was geſchieht (C. 243.). Wenn ein Menſch ſtirbt, ſo geſchieht etwas, und das heiſst eine Begebenheit. Die Erfahrung iſt (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, ſind die Accidenzen an den Subſtanzen, dieſe ſind aber im beſtändigen Wechſel, daher geſchieht ſtets etwas an den Subſtanzen, oder dieſe ſind ſtets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heiſst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies iſt eine Begebenheit, denn es geſchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, iſt alſo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subſtanz des Tuches iſt nehmlich ein beſtändiger Wechſel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erſcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, ſo muſs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten iſt (der Subſtanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechſeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterſchieden, z. B. durch die beſtändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, ſo müſsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechſel zu dieſem Behuf umſehen. Wir haben z. B. dazu unſere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erſcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 243.
Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Strafloſigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν, *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heiſst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges exiſtiren kann, heiſst, *a priori* erkennen, worauf das Daſeyn des Zufälligen beruhet, daſs es nehmlich als Wirkung in einer Urſache gegründet ſeyn muſs. Denken wir bloſs ein Object, um uns eine deutliche Vorſtellung (Begriff) davon zu machen, ſo iſt das ein Werk des Verſtandes, und heiſst verſtehen, (*intelligere*). So verſtehe ich die Exiſtenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, daſs es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden iſt; ich begreife aber dieſe Exiſtenz, wenn ich ſie von ihrer Urſache ableite. Die Vernunft iſt daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verſtand, das Vermögen etwas zu verſtehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich iſt, heiſst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was ſich aus ihm begreifen läſst, heiſst das Bedingte, die Folge, und iſt in jenem gegründet.

2. Zum vollſtändigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verſtehen Verſtandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als exiſtirend denke, ſo verſtehe ich daſſelbe durch den Verſtandesbegriff (Kategorie) der Exiſtenz; wenn ich aber davon, daſs ich es als Wirkung denke, und durch dieſen Verſtandesbegriff noch mehr verſtehe, was es iſt, auf eine Urſache deſſelben ſchlieſse, ſo begreife ich noch nicht vollſtändig ſeine Exiſtenz, ſondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, ſ. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung deſſelben kennt, iſt die Bedingung nun nicht wieder bedingt, ſondern unbedingt, ſo begreift man es vollſtändig, welches aber uns Menſchen nicht möglich iſt (C. 367.).

3. Das Unbedingte läſst ſich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung vorausſetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heiſst, was keine Bedingung hat, ſo iſt das Unbedingte unbegreiflich. Das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens z. B. läſst ſich nicht begreifen, denn ein ſolches Weſen kann keine Urſache haben, denn ſonſt wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Vorausſetzung ſeiner Urſache; wenn es aber keine Urſache hat, ſo läſst ſich ſein Daſeyn auch nicht begreifen. Nun ſagt man zwar, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen hat den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt, d. i. ſein Daſeyn läſst ſich aus ſeinem bloſsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daſeyn iſt etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann ſich den ganzen Begriff ſelbſt mit Einſchluſs des Daſeyns denken, darum iſt aber der Gegenſtand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollſtändig begreift als durch das Unbedingte, ſo ſucht ſie raſtlos das Unbedingtnothwendige, und ſieht ſich genöthigt, es anzunehmen. Aber ſie hat kein Mittel, ſich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und muſs zufrieden ſeyn, wenn ſie den Begriff eines Weſens findet, das ſich zu einem abſolutnothwendigen Weſen ſchickt. Eben ſo läſst ſich das Moralgeſetz nicht begreifen, denn es iſt abſolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, ſowohl dem abſolutnothwendigen Weſen, als auch dem unbedingt practiſchen Geſetze (Moralgeſetze), die Unbegreiflichkeit, daſs ſie nehmlich überſinnliche Gegenſtände ſind, die dem Naturgeſetz der Cauſalität (des zureichenden Grundes, oder der Urſachen und Wirkungen) nicht unterworfen ſind (G. 128.) Eben ſo läſst ſich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder ſolcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniss abnöthigt, dass wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dass er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlussanm. S. 128.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniss durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heisst die An-

ſchauung deſſelben. Sie iſt alſo diejenige Art von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anſchauung angeſchauet wird, oder die Einheit der Syntheſis der Apperception, ſ. Anſchauung, II, g, ſo nennen wir dieſes Etwas, dieſe Einheit, den Gegenſtand, und ſagen, wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir uns dieſe Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung durch den Verſtand denken können. Das, wodurch wir uns aber dieſe Einheit denken, heiſst der Begriff, der ſich eben durch die Merkmale, in der Anſchauung, auf den Gegenſtand bezieht. Ich ſtelle mir nehmlich den Gegenſtand, z. B. Baum, durch gewiſſe Kennzeichen vor, die ich in der Anſchauung deſſelben aufſuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. ſ. w. Dieſe Kennzeichen, wodurch der Gegenſtand von jedem andern unterſchieden werden kann, heiſsen die Merkmale. Der Inbegriff dieſer Merkmale heiſst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorſtellung des Baums, weil nehmlich zwiſchen dem Begriff und dem Gegenſtande ſelbſt noch die unmittelbare Vorſtellung oder die Anſchauung iſt, welche die Merkmale giebt, vermittelſt welcher der Begriff den Gegenſtand vorſtellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenſtande heiſst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenſtand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiſs nicht, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſoll, ich kann ihn nicht durch Merkmale beſtimmen, für mich iſt er nichts weiter, denn ein Gegenſtand (U. 10.). Es kann Jemand z. B. eine Feuermaſchine wirklich ſehen, und folglich eine Anſchauung derſelben haben, ſieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, ſo ſagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaſchine, d. i. ich habe keine ſolche Vorſtellung von derſelben, daſs ich mir ihren innern Zuſammenhang durch Merkmale vorſtellen könnte, ich verſtehe es nicht. So hat unſer Verſtand ſchlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden, wie er ſich einen

ſolchen Urgrund, und ſeine Art zu exiſtiren, vorſtellen ſoll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) ſo ſtellt er ihn ſich bloſs als logiſch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff deſſelben keinen Widerſpruch, ſondern kann ſich einen ſolchen Urgrund aller Dinge denken. Aber iſt er darum auch real möglich? Wo iſt ein Criterium, daſs er exiſtiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Exiſtenz eines Dinges, als daſs wir uns bewuſst ſind, es ſei in der Anſchauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff iſt die Vorſtellung, die in mehrern Gegenſtänden zu finden iſt, von welchen man ſagt, der Begriff begreift ſie unter ſich, und ſie machen zuſammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So iſt die Vorſtellung Menſch ein Begriff, denn ſie begreift den weiſsen, ſchwarzen, kupferrothen und olivengelben Menſchen unter ſich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelſt einer Anſchauung ſein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anſchauungen, folglich beziehet ſich ein Begriff nicht bloſs auf Einen Gegenſtand, ſondern auf mehrere, die alle unter dieſem Begriff enthalten ſind. Mit der Anſchauung verhält ſich das anders, dieſe giebt ſtets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derſelbe Baum, den ich jetzt ſehe, derſelbe Ton, den ich jetzt höre, iſt auſser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anſchauungen Gegenſtände, in denen er wirklich zu finden iſt, und die doch numeriſch verſchieden ſind. Auch kann man ſagen, der Begriff iſt die Vorſtellung von einer Vorſtellung, nehmlich die Anſchauung; denn durch den Begriff ſtelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenſtand ſelbſt, ſondern die Anſchauung deſſelben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff iſt alſo nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menſchl. Verſt. Kap. I. §. 4.) ſagt: jede Vorſtellung einer Sache in unſern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelſt der Einbildungskraft vorſtelle, ſo habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, ſondern eine Anſchauung derſelben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, ſo habe ich einen Begriff von derſelben.

3. Der Begriff kann nun logiſch oder metaphyſiſch betrachtet werden. Die logiſche Betrachtung deſſelben iſt die Unterſuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenſtand Rückſicht zu nehmen, auf den er ſich bezieht, alſo nun die Unterſuchung deſſen, was ihn zum Begriff macht, alſo ſeiner Form, welche, wie geſagt, darin beſtehet, daſs er ſeinen Gegenſtand nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt der Merkmale vorſtellt. Die metaphyſiſche Betrachtung des Begriffs aber unterſucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewiſſen Gegenſtande ſtehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorſtellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden iſt, z. B. Urſache, Gott. Die Logik abſtrahirt bei ihrer Unterſuchung des Begriffs von allem metaphyſiſchen Inhalt deſſelben, nehmlich von dem Gegenſtande, der durch den Begriff erkannt werden ſoll. Die Metaphyſik aber hat es zum Theil mit dem metaphyſiſchen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenſtänden, die durch gewiſſe Begriffe *a priori* ſollen erkannt werden. Sie unterſucht alſo, wie ſolche Begriffe möglich ſind, und dieſer Zweig der Metaphyſik heiſst daher, als Lehre vom Urſprunge der Begriffe *a priori*, transſcendentale Logik. Wir übergehn hier alle bloſs logiſche Unterſuchungen der Begriffe, und haben es bloſs mit den transſcendental logiſchen oder den metaphyſiſchen zu thun, weil Kant bloſs von dieſen in ſeinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterſchied zwiſchen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erſte Ausdruck bezeichnet ein analytiſches oder logiſches Geſchäft. Der Verſtand, aus welchem eigentlich die Begriffe entſpringen, indem er die Anſchauungen denkt (C. 33.), macht dieſes ſo: er vergleicht mehrere gegebene Anſchauungen mit einander, z. B. die Anſchauungen Cicero, Caeſar, Horz, Virgil, Sueton, Salluſt, Plinius u. ſ. w. Er findet nun bei dieſer

Vergleichung, dafs dieſe Anſchauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verſchieden ſind. Gemein haben ſie z. B. dafs ſie Römer, Gelehrte, Schriftſteller ſind, deren Schriften zum Theil noch vorhanden ſind, dafs ſie ſelbſt aber verſtorben ſind u. ſ. w. Verſchieden ſind ſie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caeſar, waren Conſuln, andere, als Horaz, Virgil nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere als Sueton, Salluſt, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Auguſtus, andere, als Sueton, Salluſt, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorſtellungen ab, was ihnen gemeinſchaftlich iſt und laſſen alles das aus dem Bewufstſeyn weg (abſtrahiren von dem), worin ſie von einander verſchieden ſind, verbinden das, was ihnen gemeinſchaftlich iſt, in eine Vorſtellung, ſo entſteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anſchauungen Cicero, Caeſar, Horaz u. ſ. w. das ihnen gemeinſchaftliche, dafs ſie Römer, Gelehrte, u. ſ. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorſtellung, ſo entſteht der Begriff von verſtorbenen römiſchen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden ſind, und ich habe die ſogenannten Anſchauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kieſewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein ſynthetiſches oder metaphyſiſches Geſchäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes in der Anſchauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Syntheſis der Apperception (ſ. Anſchauung II, g) durch die Einbildungskraft (das transſcendentale aeſthetiſche Geſchäft der transſcendentalen oder productiven Einbildungskraft) iſt zu Stande gebracht worden; ſo geht das tranſcendentallogiſche Geſchäft des Verſtandes an, welches darin beſtehet, die reine Syntheſis der Vorſtellungen (nicht die Vorſtellungen ſelbſt, welches logiſch wäre, und unter Begriffe bringen heifst) auf Begriffe zu bringen. Der erſte Begriff, worauf die reine Syntheſis gebracht wird, iſt der des Gegenſtandes (Objects), der Verſtand denkt ſich das, was angeſchauet, oder auch einen andern Begriff, über den

nachdenken will, kurz, die Vorſtellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenſtand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden ſollen. Nun enthält jeder ſinnliche Gegenſtand etwas *a priori* und etwas Empiriſches, das erſtere iſt die Form, das zweite die Materie. Die Form iſt eben die reine Zuſammenfaſſung (Syntheſis) der Empfindungen, und dieſe wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empiriſche dieſen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, daſs ſie nicht leer ſind. Dieſe Begriffe *a priori* ſind alſo die Vorſtellung der nothwendigen ſynthetiſchen Einheit, wodurch die Syntheſis oder Zuſammenfaſſung des empiriſchen Stoffs in eine einzige Vorſtellung möglich wird (C. 104.) ſ. Aberglaube und Erkenntniſs *a priori*.

5. Der Begriff iſt alſo eins der Elemente aller unſrer Erkenntniſs, aber allein nur ein leeres Erkenntniſs, ſo wie die Anſchauung allein ein Erkenntniſs, das man nicht verſteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenſtande machen, ſo können wir ihn zwar anſchauen, aber wie man zu ſagen pflegt, ſo wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verſtehen nicht, was die Anſchauung uns vorſtellt, was für einen Gegenſtand wir anſchauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniſs, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wiſſen was, weil es an einem anzuſchauenden Gegenſtande fehlt. So iſt der Begriff von einem Geiſte ein leerer Begriff, denn da der Geiſt nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloſser Gedanke ſeyn ſoll, ſo fehlt es uns an einer Anſchauung, und alſo haben wir für den Begriff eines Geiſtes keinen Gegenſtand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloſs Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, iſt nicht materiell u. ſ. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anſchauung giebt, ſind folglich leer, ſo wie Anſchauungen ohne Begriffe, die der Verſtand aus ihnen gebildet hat, blind ſind (C. 75.).

6. Will man alſo überzeugt ſeyn, daſs man auch nicht bei ſeinem Denken mit leeren Gedanken geſpielt hat, ſo muſs man ſeine Begriffe ſinnlich machen, das heiſst,

man muſs zuſehen, ob es auch einen ſolchen Gegenſtan in der Anſchauung giebt, als man ſich durch ſeinen Begri gedacht hat. Will man aber auch nicht bloſs Anſchauun gen, wie die Bilder einer magiſchen Laterne, gedankenlo vor ſich vorüber gehen laſſen, und bloſs ein Spiel ſinnli cher Eindrücke ſeyn, ſo muſs man ſich ſeine Anſchauunge verſtändlich machen, d. i. man muſs darüber nachdenken die Merkmale an dieſen Anſchauungen aufſuchen, ſie i eine einzige Vorſtellung zuſammenfaſſen, und ſo ſich eine Begriff von jeder Anſchauung machen, das heiſst, ſie au und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), Angebohren.

7. Empiriſcher Begriff. Man kann die Begriff eintheilen ihrem Inhalt nach in empiriſche und reine

a. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori* (*conceptus empiricus*) iſt ein ſolcher, in dem Empfin dung enthalten iſt. Empfindung iſt nehmlich der Ein druck im Gemüth, der dadurch entſtehet, daſs daſſelbe af ficirt wird. Dieſer Eindruck ſetzt einen Gegenſtand vor aus, der vermittelſt des Eindrucks angeſchauet wird. I nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als di Vorſtellung eines ſolchen Eindrucks von dem Verſtand gedacht wird, ſo ſagt man, im Begriff iſt Empfindun enthalten, und er iſt empiriſch. Der Begriff von ei nem Körper iſt empiriſch, denn in ihm wird die un durchdringliche Erfüllung des Raums als Merkma des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit i aber nur als die Vorſtellung des ſinnlichen Eindruck eines Widerſtandes dem Verſtande denkbar (C. 75.). E iſt, um alle Miſsverſtändniſſe zu verhüten, hier woh zu merken, daſs eigentlich alle Begriffe des menſchli chen Verſtandes, ihrer Entſtehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben ſind. Alle unſere Begriffe werden i und mit der Erfahrung, in der Zeit, alſo durch innere oder äuſsere Empfindung erzeugt und erworben. Und ſo wären alle unſere Begriffe empiriſch. Allein der Un terſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Begrif fen betrifft nicht den Urſprung derſelben in der Zeit, und

wie wir zum Bewuſstſeyn derſelben kommen; ſondern den Urſprung derſelben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derſelben. Daher iſt nun ein empiriſcher Begriff ein ſolcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entſpringt, ſondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*), iſt ein ſolcher, dem keine Empfindung beigemiſcht iſt. Iſt in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorſtellung eines ſinnlichen Eindrucks kann gedacht werden, ſo ſagt man, dem Begriff iſt keine Empfindung beigemiſcht, und er iſt rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Urſach iſt ein ſolcher reiner Begriff, denn er iſt der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun ſind Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenſtände der Erfahrung, obwohl beide als von gewiſſen Gegenſtänden der Erfahrung geltend geſchloſſen werden können (ſ. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber ſetzt keinen ſinnlichen Eindruck voraus, ſondern bloſs die Vorſtellung in der Einbildung, daſs Etwas in einer Zeit ſei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere iſt, die Vorſtellung nun, daſs dieſes ſtets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten ſich befindenden, Dingen ſo ſei, giebt den Begriff der Urſach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit iſt (C. 74.).

Ein empiriſcher Begriff enthält Materie der ſinnlichen Erkenntniſs. Wenn nehmlich der Verſtand denkt, ſo hat er a) einen Gegenſtand, den er denkt, und b) ſeine Art, wie er dieſen Gegenſtand denkt. Der Gegenſtand ſelbſt giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff ſinnliche [illegible] geben ſoll, etwas ſeyn muſs, was ſinnliche [illegible] ausſetzt; alſo ein Merkmal, das in der Em[illegible]en iſt. Folglich iſt die Empfindung, [illegible] auf die Sinnlichkeit, die Materie des [illegible]n Erkenntniſs. Der empiriſche [illegible] Erfahrung erborgt, und iſt, weil

er durch die Sinne ſeine Materie erhält, immer ein ſenſitiver oder ſinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenſtand vom Verſtande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, ſo habe ich einen empiriſchen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorſtellung eines Menſchen, der einen andern gezeugt hat. Dieſe Vorſtellung aber ſetzt ſchon den ſinnlichen Eindruck von einem Menſchen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Urſache, ſo habe ich noch keinen ſinnlichen Gegenſtand, den ich Urſache nennen könnte, ſondern dieſer Begriff enthält blos eine Form, wie ich einen jeden Gegenſtand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menſchen unter andern auch durch die Gedankenform der Urſache denken. Denke ich ihn nun als Urſache eines andern Menſchen, ſo nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empiriſchen verbunden ſeyn, ja in jedem empiriſchen Begriff iſt immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben muſs, die er vom menſchlichen Verſtande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden muſs. Stelle ich mir nun dieſen Begriff *a priori* ſo vor, daſs ich von dem Empiriſchen abſtrahire, ſo habe ich ihn rein, und er heiſst ein reiner Begriff. Ein ſolcher reiner Begriff, wenn ich ihn ſo abgeſondert denke, enthält keinen andern Gegenſtand, keine andre Materie, als ſich ſelbſt. Daher giebt er dann nicht ſinnliche, ſondern rationale Erkenntniſs, d. i. eine ſolche, deren Gegenſtand nicht in der ſinnlichen Welt, ſondern blos im reinen Verſtande, als Denkform der empiriſchen Begriffe zu finden iſt (C. 75.). Die reinen Begriffe ſind aber nicht angebohren, ſondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denſelben iſt angebohren.

Formaler Begriff, ſ. Empiriſcher Begriff.

Grenzbegriff, ſ. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich ein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nehmlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelst der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelst der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie blos durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so dass der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. s. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. s. w. blos gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs blos die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefasst werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles muss sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff *(conceptus sensitivus purus)*. Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heisst, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelst der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empirischen Verstandesbegriffe geben, sondern diese sind alle *a priori*. Aber wohl giebt es reine sinnliche oder mathematische Begriffe, nehmlich solche, deren Gegenstand sinnlich, und dennoch *a priori* ist. Denn da Raum und Zeit Formen unsers Gemüths sind, so müssen alle Anschauungen im Raum und in der Zeit, wenn sie nicht sinnliche Eindrücke voraussetzen, sondern blos durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, sinnlich und doch *a priori* seyn (s. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenstande enthalten seyn muss (C. 102.). Diese auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl sinnliche Begriffe. Ein solcher ist z. B. der eines Triangels. Von diesen Begriffen lassen sich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ist ein Raum, der durch drei Linien eingeschlossen wird, s. *a priori*; andre hingegen nicht, und sind daher nichts weiter als die Vorstellung von der Einheit einer bestimmten Anschauung überhaupt, von einem Object, das blos durch Anschauung unmittelbar erkannt, oder dargestellt wird, z. B. der Begriff von links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirischen Begriffe sind darin von den rein sinnlichen unterschieden, dass sie nicht wie die letztern definirt, sondern nur explicirt werden können. Definiren heisst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engsten Bedeutung desselben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen darstellen. Dies ist nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heisst durch klare und zulängliche Merkmale dargestellt werden; denn der Eine kann sich unter dem Begriff des Goldes seine grosse specifische Schwere, seine gelbe Farbe, seine grosse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wissen, dass das Gold nicht rostet, welches dem erstern vielleicht unbekannt war,

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewiſſen beſtimmten Triangel ab, kurz, er iſt eben ſo ein Erfahrungsgegenſtand als das Gold. Allein von einem ſolchen Triangel iſt nicht die Rede, ſondern von dem, welchen ſich ein jeder in Gedanken ſucht darzuſtellen, und deſſen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder bloſs rechtwinklicht, noch bloſs ſtumpfwinklicht, noch bloſs ſpitzwinklicht iſt, ſondern für jeden dieſer Arten gilt. Dieſen kann man aber nicht abbilden, ſondern ſich nur bildähnlich (ſchematiſch) mit der Einbildungskraft vorſtellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel iſt eine Figur, die von drei Seiten eingeſchloſſen wird, und wenn man ſich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, ſo hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb ſeiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, daſs die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Verſuchen muſs abgeleitet werden, die man über das Gold angeſtellt hat; folglich ſtellt ſie den Begriff des Goldes nicht urſprünglich dar. Das iſt hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, daſs derſelbe eine Figur ſei, bedarf keiner Erfahrungen und Verſuche, ſondern bloſs die Darſtellung des Gegenſtandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidiſchen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung iſt alſo urſprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann alſo, ohne daſs ſie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel ſtehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich iſt. Der empiriſche Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenſtande zu bemerken ſind, ſo weit wir die Erkenntniſs deſſelben zu treiben im Stande ſind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verſtandesbegriff definirt werden, worin ſich auch dieſe von den rein ſinnlichen Begriffen unterſcheiden, z. B. die reinen Verſtandesbegriffe Subſtanz, Urſache, Wechſelwirkung, Recht, Billigkeit, Geſetz.

Der Begriff der Urſache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieſer Begriff, ſo wie jeder andre Verſtandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, ſondern wird uns durch die Natur unſers Verſtandes gegeben. Ein Begriff iſt nehmlich gegeben, wenn der Inhalt deſſelben nicht von unſrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heiſst er gemacht, wenn ſo wohl die Merkmale deſſelben, als auch ihre Verbindung willkührlich iſt. So wie uns nun der Begriff der Urſache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, iſt er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, ſo können wir niemals ſicher ſeyn, daſs die Entwickelung ſo ausführlich iſt, daſs wir wirklich die Merkmale deſſelben nicht nur zulänglich gefunden haben, ſondern dieſe Merkmale auch von uns ſo klar erkannt werden, daſs wir ſie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterſcheiden können, denn nur alsdann würde unſre Vorſtellung des gegebenen Begriffs dieſem Begriff ganz adäquat ſeyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenſtand unſers Begriffs ſeyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wiſſen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorſtellungen übergehen, denn woran ſollten wir das wiſſen, da wir den Gegenſtand nicht ſelbſt gemacht haben, wie bei dem reinen ſinnlichen Begriff, durch den wir den Raum ſo beſtimmen, daſs wir ihn durch drei Seiten einſchlieſsen, ſo daſs wir weiter keine Beſtimmung haben wollen, als dieſe, und nun unterſuchen, was aus dieſer Beſtimmung, die daher an der Spitze unſrer Unterſuchungen ſtehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erſt die Erkenntniſs deſſelben giebt, und daher die Beſtimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Urſache, erſt am Ende der Unterſuchung als Reſultat folgen kann. Woraus zu erſehen iſt, daſs zwar der Mathematiker mit Definitionen ſeine Unterſuchungen anfänget, aber der Philoſoph, der nichts von Definitionen weiſs, ſeine Unterſuchungen mit

den Erklärungen beſchlieſst. In der Anwendung eines reinen Verſtandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorſtellungen, die in demſelben enthalten ſind, und bis zu welcher unſre Analyſis deſſelben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun bloſs aus vielfältig zu treffenden Beiſpielen nur vermuthen, niemals aber apodictiſch gewiſs werden können, daſs wir unſern reinen Verſtandesbegriff ausführlich zergliedert haben; ſo iſt es beſſer, daſs man die philoſophiſchen Erklärungen, oder die der reinen Verſtandesbegriffe nicht Definitionen, ſondern Expoſitionen nenne, das heiſst, Auseinanderſetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, daſs ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiſs iſt, ſondern nur als bis zu einem gewiſſen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

13. Es giebt aber Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, die wir hervorbringen, und wobei alſo in unſerm Verſtande der Begriff vor dem Gegenſtande hergehet. Einen ſolchen Begriff kann ich nun, da ich wiſſen muſs, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff iſt mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, alſo ein Gedankending, das noch nicht vorhanden iſt, folglich keinen wahren Gegenſtand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorſtellung von einer Schiffsuhr mache, und alſo recht gut angeben kann, daſs ich darunter einen Zeitmeſſer verſtehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen iſt, ſo fragt ſichs immer noch: iſt auch ſo ein Ding möglich? Ich definire alſo dann nicht einen wirklichen Gegenſtand, ſondern gebe nur ein Project an, deſſen Ausführung noch dahin ſtehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Beſtimmungen bekommen muſs, wenn es möglich ſeyn ſoll. Die Erklärung eines ſolchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heiſsen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, ſo muſs man philoſophiſche Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematiſchen Definitionen, durch Conſtruction oder ſinnliche Darſtellung der Begriffe, wohl unterſcheiden. (C. 757.).

14. Practiſche und theoretiſche Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenſtand des Begriffs durch denſelben erkannt, oder durch denſelben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums iſt ein ſolcher, durch den der Gegenſtand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens iſt ein ſolcher, durch den es dem, der ihn hat, ſelbſt möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der erſten Art theoretiſche, der letzten Art practiſche Begriffe. So nannte man practiſche Geometrie die Anweiſung zum Feldmeſſen, weil ſie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumeſſen, aufs Papier zu tragen. Allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und practiſchen iſt nicht ſpecifiſch. Denn durch dieſe ſogenannten practiſchen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nehmlich wie etwas wirklich zu machen iſt. Daher kommen in der theoretiſchen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieſer Eintheilung zum Practiſchen gehören würden; dahingegen in der ſogenannten practiſchen Geometrie auch Lehrſätze zu finden ſind. Folglich wird durch die Wörter theoretiſch und practiſch nicht der eigentliche ſpecifiſche Unterſchied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin beſtehet, daſs in der theoretiſchen alles *a priori*, hingegen die practiſche bloſs die Anwendung der theoretiſchen auf einen empiriſchen Gegenſtand, die Oberfläche der Erde und ihre gröſsern und kleinern Theile iſt. Kant gebraucht aber die Wörter theoretiſch und practiſch, um dadurch einen ſpecifiſchen Unterſchied anzugeben, nehmlich zwiſchen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretiſche nennt, und ſolchen, durch die nie erkannt, ſondern gewollt wird, ſo daſs die Beſtimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, ſondern bloſs in einem Begriffe gegründet iſt, von dem es übrigens nicht erkennbar iſt, wie er den Willen beſtimmen kann.

Dieſe letztern Begriffe nun nennt Kant practiſche. Der Begriff der Redlichkeit iſt z. B. ein practiſcher Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens eben ſo wohl, als der des Gegenſtandes, der gepflanzt wird, ein theoretiſcher Begriff. Der Begriff der Redlichkeit beſtimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte iſt redlich, bloſs um redlich zu ſeyn; wie aber ein bloſser Begriff, ohne alle weitere Beſtimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen beſtimmen kann, iſt uns unbegreiflich; warum, ſ. Practiſch. Der Begriff des Pflanzens aber beſtimmt allein den Willen gar nicht, ſondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat ſeinen Erkenntniſsgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Beſtimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber iſt wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretiſchen Begriffe ſind nun diejenigen, wodurch alles, was iſt, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt ſie Kant auch Naturbegriffe. Die practiſchen Begriffe ſetzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig beſtimmenden Beſtimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erſtern ſind immer wieder in andern gegründet, die letztern ſind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt alſo zweierlei ſpecifiſch verſchiedene Begriffe, das iſt ſolche, welche nicht etwa bloſs der Anzahl der Merkmale, ſondern der Beſchaffenheit der Merkmale nach gänzlich verſchieden ſind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur iſt der Gegenſtand zu dieſem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menſchlichen Geſinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder daſs ſie kein Hirngeſpinſt iſt, wir eingeſtehen müſſen, ſetzt dieſe Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretiſchen Erkenntniſs deſſen, was iſt, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practiſch,

d. i. unabhängig von fremden beſtimmenden Urſachen, zu beſtimmen; beide nach Principien *a priori*, die erſtern nehmlich nach den Grundſätzen des reinen Verſtandes, z. B. alle Veränderung muſs eine Urſache haben, ſ. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundſätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche oder Naturphiloſophie, und die practiſche oder Moralphiloſophie (M. II. 393. U. XI.) ſ. Practiſche.

Transſcendentaler Begriff, ſ. Vernunftbegriff.

Transſcendenter Begriff, ſ. Transſcendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verſtandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heiſst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entſpringen, oder durch ſie gegeben werden. Dieſe laſſen ſich aber wiederum eintheilen in reine Verſtandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erſtern ſind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unſrer Denkkraft entſpringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und dieſe auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieſes Vermögen heiſst Verſtand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus ſeiner Natur entſpringen, wenn es wirkt, ſind z. B. Subſtanz, Urſache, Wechſelwirkung, u. ſ. w. Vernunftbegriffe hingegen ſind ſolche, die aus der Vernunft entſtehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundſätze (Principien), welches alles, was der Verſtand erkennt, unter ſolche Grundſätze, es ſei nun des Erkennens oder Wollens bringet, daſs nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe ſind z. B. Recht, Billigkeit, Geſetz u. ſ. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäſs iſt, ſo iſt keine Frage weiter, warum es geſchehen, oder ſo ſeyn ſoll. Solche Vernunftbegriffe heiſsen auch Ideen, und wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen, transſcenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Geſetzes für den Willen vorausgeſetzt wird, weil ſie ohne Freiheit nicht möglich ſind (C. 566. f.). Eben ſo iſt der Begriff eines abſolutnothwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), ſ. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verſtandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn ſie zur Erkenntniſs andrer, als ſinnlicher Gegenſtände dienen ſollen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es alſo:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verſtandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben ſeyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemiſcht ſeyn könnten; ſo gäbe es für jede der vorſtehenden Arten, dem erſten Anſehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine ſinnliche Erfahrungsbegriffe, das hieſse ſolche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verſtande beigemiſcht wäre, kann es nicht geben. Denn das hieſse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an ſich erkennen könnte, welcher nicht möglich iſt; man ſehe die Artikel An ſich, Anſchauung. Man müſste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit ſind, anſchauen. Ferner ſollen ſie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heiſst ja, ſich etwas [illegible] einen Verſtandesbegriffe der Urſache, Subſtanz, Wechſelwirkung u. ſ. w. vorſtellen. Dieſe Begriffe ſind folglich bei allem unſeren Denken und Erkennen, und ohne ſie iſt kein Denken möglich. Daher ſind alle ſinnlichen

a) gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. ſolche, in welchen die Erfahrung das weſentlichſte iſt, welche auch Begriffe aus der Erfahrung ſchlechtweg heiſsen, z. B. Menſch; ſie werden explicirt (11, d.);

b) gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori*, d. i. ſolche, in welchen die Merkmale *a priori* das weſentlichſte ſind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der erſten Sekunde ſich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Geſetze *a priori* ſich ereignen muſs; ſie werden definirt, und das, was darin *a poſteriori* iſt, explicirt;

c) reine ſinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; ſie werden definirt (11);

II. Empiriſche Verſtandesbegriffe kann es nicht geben, da unſer Verſtand nicht anſchauet, ſondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empiriſcher Verſtandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an ſich iſt, der aber nicht möglich iſt, ſ. An ſich.

Alle Verſtandesbegriffe ſind alſo *a priori*, ſie können aber dennoch entweder

reine Verſtandesbegriffe ſeyn, d. h. ſolche, in welchen gar keine ſinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Urſache, wenn ich zugleich von der Zeit abſtrahire, und alſo darunter bloſs den Grund von etwas verſtehe, welches die logiſche Urſache iſt; oder ſolche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B. Urſache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derſelben beibehalte, welches die metaphyſiſche Urſache iſt. Im letztern Sinne verſtehet es Kant, wenn er von reinen Verſtandesbegriffen ſpricht (C. 105. ſ. Verſtandesbegriff); oder

gemiſchte Verſtandesbegriffe; allein dieſe ſind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es ſind ſolche Verſtandesbegriffe, die ihren Gegenſtand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verſtandesbegriffs za-

Verſtandesbegriffe in *concreto* (C.

begriffe ſind nie empiriſch,
gefunden werden, an der ſie
ließen (C. 595), ſie gehen gar
e, ſondern ſollen nur Einheit
dachten Erfahrungen bringen;
ff Gott alle Wirkungen von
hängig machen, und ſo aus
ein unter einem Begriff zu-
den, das nach keiner Urſa-
t. Dieſe Vernunftbegriffe

mit andern, dann ſind ſie
Sinnlichen nichts zu thun

ſo weit falſch, als andre
en.
n der Begriffe in meta-
halt nach:
fahrungsbegriffe;
griffe *a priori*;
a priori;
e;

ergleichungsbe-
nparationis). Noch
e Reflexionsbe-
Sie ſind ſolche Be-
hung der Begriffe
rlegung anſtellt,
ehören. Ein ſol-
Einerleiheit
hung zweier Be-
einerlei oder
elchem Erkennt-
rtheil verknüpft
.B. bei der Ver-
pfen, würden
h der trans-

ſcendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, daſs die Begriffe von zwei Waſſertropfen ſinnliche Begriffe ſind, und daſs alſo jeder von beiden noch verſchiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen ſind, worin ſich die Waſſertropfen befinden. Obgleich alſo die Begriffe von zwei Waſſertropfen nach der logiſchen Vergleichung nicht von einander verſchieden ſind; ſo ſind doch die Begriffe von einem Waſſertropfen, der vor 100 Jahren in der Südſee war, von dem, der heute in dem Atlantiſchen Meere iſt, dem Ort und der Zeit nach verſchieden, indem wir hier die Ueberlegung anſtellen, über den transſcendentalen Ort des Begriffs Waſſertropfen, daſs es nehmlich kein Begriff des reinen Verſtandes, ſondern ein ſinnlicher Begriff iſt, und daſs folglich zwei Waſſertropfen, wenigſtens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numeriſch verſchieden ſeyn können. Dieſe Ueberlegung iſt nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich ſind die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder dieſes Vermögens, in ſo fern man bloſs auf die Operationen deſſelben ſieht. Man ſollte die Begriffe, die zu jenen logiſchen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transſcendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. ſ. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae ſ. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verſtandesbegriffe werden noch, nach einer logiſchen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verſtandes oder Prädicabilien eingetheilt, ſ. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, ſo muſs man wohl unterſcheiden, ob man die Kategorien logiſch, d. i. von den Begriffen, oder metaphyſiſch, d. i. von den Dingen braucht. So heiſst die Quantität eines Begriffs ſein Umfang und ſein logiſcher Inhalt. Der letztere

erklärt. Der Umfang eines Begriffs
Inbegriff der Vorſtellungen, in denen
vorkömmt, und von welchen man da-
unter ihm enthalten ſind. Die Quan-
oder Gegenſtände aber betrifft ihre
Ausdehnung im Raum und in der
die reale Quantität, dahingegen jene
die logiſche heiſsen kann. Die lo-
der Begriffe betrifft den Grad des
mit ihnen verknüpft iſt, ob der Be-
oder verworren, oder klar, oder
eale Qualität betrifft hingegen den
es Begriffs, oder die Empfindung,
ilt = o, d. h. der Begriff leer iſt.
ition und Modalität ſind im Arti-
nd die reale Relation und Mo-
Artikel, 15, abgehandelt worden.
den Unterſchied zwiſchen einem
d einem möglichen Dinge, oder
nd realer Möglichkeit angege-
keit.
ndlich noch von problemati-
vernünftelnden und von
gten Begriffen.
Begriffe (*conceptus proble-*
Begriff problematiſch, der
thält, alſo ein möglicher
s eine Begrenzung gegebener
tniſſen zuſammenhängt; und
erden kann, ob der Gegen-
wird, wirklich iſt (ob der
at). Ein ſolcher proble-
der eines Noumenon, d. i.
n ſich; denn der Begriff
hend, auch begrenzt der
s, und hindert, daſs man
ie Erſcheinungen für die
llein ob es ſolche Nou-
eben könne, vermögen
n problematiſcher

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 354. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

b. Usurpirte Begriffe (*conceptus usurpati*) sind solche, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen (cursiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, dass sie einen Gegenstand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht sind. Solche Begriffe sind z. B. Glück, Schicksal, wovon der eine ein blindes Zusammentreffen der Umstände zum Vortheil eines Menschen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegnisse eines Menschen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anspruch genommen werden, d. h. man kann fordern, dass derjenige, der sie gebraucht, nachweise, dass er die Befugniss habe, sie zu gebrauchen, oder dass er einen vernünftigen, d. i. solchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectischer Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ist ein solcher, der seiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein solcher Gegenstand möglich ist, als der Begriff angiebt, gar nicht eingesehen und dogmatisch (nach Principien) begründet werden kann. Dieser Begriff ist also eben so viel als ein leerer Vernunftbegriff, der zwar einen logischen Inhalt hat, oder in dem kein Widerspruch ist, aber der objectiv leer ist, das ist, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, oder dass es ein solches Ding giebt, als der Begriff aussagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er so verstanden wird, dass er einen wirklichen Gegenstand habe, dass es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, ist ein solcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretischen Gründen lässt sich nicht beweisen, dass es eine Freiheit gebe, weil sie sonst eine

Urſache haben, d. i. nicht Freiheit, ſondern Naturnothwendigkeit ſeyn müſste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft beſtätigter, Erkenntniſs gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) iſt ein ſolcher, deſſen objective Realität eingeſehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewieſen werden kann, daſs es einen ſolchen Gegenſtand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein ſolcher Begriff iſt z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beſchaffenheit einer Forderung iſt, daſs ein anderes vernünftiges Weſen dieſer Forderung genügen muſs, wenn es äuſserlich ſeine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Daſs es aber wirklich Forderungen giebt, welche dieſe Beſchaffenheit haben, oder daſs das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengeſetzes, das ein ſolches iſt, welches ein jedes vernünftiges Weſen ſich ſelbſt giebt, aber doch ſo, daſs es zugleich allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen iſt. Wer alſo meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht bloſs mir, ſondern ſich ſelbſt, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Geſetz ſeiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich iſt, daſs die Geſetzgebung, welche etwas innerliches (moraliſch) iſt, zugleich etwas äuſseres (juridiſches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch ſeinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Anſehung entgegengeſetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder diſtributiv beſtimmt werden.

a. Die disjunctive Beſtimmung des Begriffs iſt logiſch, und beſtehet darin, daſs die Begriffe durch ſolche Beſtimmungen, die einander ausſchlieſsen, und zuſammen den ganzen Umfang (die Sphäre) deſſelben ausmachen, beſtimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zuſammen von dem Gegenſtande gültig ausgeſagt werden, ſondern, wenn die eine richtig iſt, ſo muſs die andre falſch ſeyn. Eine ſolche Beſtimmung heiſst ein disjunctives Urtheil; denn die Beſtimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und besteht in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung blos [illegible] auf reine Bewegung [illegible] alternativ; wird sie

urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, ſo iſt das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet ſich herum und der Raum iſt in Ruhe, oder umgekehrt, das iſt, wenn man auf die urſprünglich bewegenden Kräfte ſiehet, nicht beides gleich möglich, in Anſehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung iſt nicht denkbar als ſo, daſs die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das iſt aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus ſeinem Zuſtande in einen andern muſs aber, nach dem Geſetze der Trägheit, eine äuſsere Urſache haben. Eine ſolche Urſache iſt aber eine bewegende Kraft, folglich ſetzt die Kreisbewegung eine äuſsere Kraft voraus. Eine ſolche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper iſt, und alſo nicht ſeine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper ſich herumdrehen, und wenn auch der Körper als ſtillſtehend, und der Raum als ſich herum drehend angeſchauet werden kann, ſo iſt das nicht wirklich, ſondern ſcheint nur ſo zu ſeyn. Daher wäre das letztere ſtets ſubjectiv. Alſo betrift das Urtheil die objective Erkenntniſs des Objects, und iſt logiſch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logiſch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologiſch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die diſtributive Beſtimmung des Begriffs iſt mechaniſch (gilt in Beziehung auf das Verhältniſs bewegter Körper zu einander), und beſtehet darin, daſs man eine Beſtimmung aus ſubjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können alſo nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es ſei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, ſondern ein jeder von beiden Gegenſtänden hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, [illegible] ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhi[illegible] denken. Denn es iſt ein mechaniſches [illegible]er Mittheilung der Bewegung Wirkung [illegible]nander jederzeit gleich ſind. Bewegt [illegible] gegen den andern, ſo iſt mir das

unmöglich, mir vorzuſtellen als ſo, daſs ſich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe iſt, dem bewegten Körper nähere. Daher iſt dieſer nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung iſt, und die Bewegung iſt unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen ſich, ſondern beide bewegen ſich mit gleicher Bewegung. Hier iſt alſo davon die Rede, wie die Bewegung nach den Geſetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muſs (N. 148 *) Kieſewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transſcendentaler und empiriſcher Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transſcendentale Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt (ſ. An ſich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorſtellen wollte, Gott wäre eher geweſen, als die Welt, ſo wäre das ein transſcendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller ſinnlichen Gegenſtände, keine Erſcheinungen, ſondern Gegenſtände transſcendentaler Ideen, oder Dinge an ſich ſind. Dieſer Gebrauch kann aber nicht ſtatt finden, wie man aus folgenden erſiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logiſche Form deſſelben; daſs in ihm nehmlich kein Widerſpruch, oder derſelbe denkbar ſei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe.

Ohne das erſtere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, ſo daſs folglich mein Begriff nichts weiter als die bloſse logiſche Form iſt. Nun kann der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung (ſ. Anſchauung), und wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande *a priori* möglich iſt, ſo kann doch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloſse Form iſt. Alſo beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee;

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, welches als wirklich zu denken weder ein prac. noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — [illegible] Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, ſondern iſt willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schickſals — ein uſurpirter Begriff; oder

g. er widerſpricht der Natur der ſinnlichen Anſchauung, und iſt ſynthetiſch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeſchloſſenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerſpricht ſich ſelbſt innerlich in ſeinen Merkmalen, oder iſt analytiſch unmöglich, z. B. lederner Eiſen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abſchn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 93. III. Abſchn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 117. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 267. III. Hauptſt. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abſchn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptſt. IX. Abſchn. S. 566. 595. III. Hauptſt. IV. Abſchn. S. 620. III. Abſchn. S. 672. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 100 ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10 II. Th. §. 74. S. 330.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptſt. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptſt. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verſtand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

harrlichkeit,

l aller Zeit (C. 300). Die des Realen in der Zeit iſt das ſtanz, heiſst alſo, die Vorſtel- s wirklich vorhanden iſt, und zwar r vermittelſt der Einbildungskraft, handen vorſtelle, ſtellt mir dasje- s wechſelt, welches aber immer durch den Wechſel ſeiner Acci- . Ich bin nehmlich durch die les genöthigt, mir vorzuſtellen, ngen der Dinge, die ich wahr- Dinge etwas ſind, das immer ſie ihren Zuſtand beſtändig än- llung giebt mir eine ſinnliche C. 183).

zu aller Zeit vorhanden dern Dingen, ſonſt wäre es ch war, worauf es folgte, es etwas anderm hätte Platz o der Begriff des Beharr- ber entſpringt ganz aus der er Anſchauung des Sinnli- h ſich den Wechſel in der ht anders vorſtellen, als ndert, d. i. in der Zeit andere folgt, in der es uſs, das in beiden Zei- ieſer Wechſel vorgehet; ken, daſs ſich Etwas continuirlicher Ueber- ie andre möglich, und Vorſtellung der Zeit, es Beharrlichen ange- Augenblick ein ganz drer Zuſtand der harrlichkeit iſt eine em Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde ſie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erſtrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie iſt alſo eine reine ſinnliche Vorſtellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verſtandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, ſo kann ich mir nun vorſtellen, daſs an derſelben Accidenzen wechſeln, daſs ſie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Aſche vorhanden ſeyn kann. Ich kann alſo die Materie als Subſtanz denken, oder als das, woran ſich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beſchaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein ſinnliche Vorſtellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abſtrahire, oder ſie weglaſſe bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorſtellung der Subſtanz übrig, aber es gehet mit derſelben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verſtande haben, oder aus demſelben entſpringen; ſie ſtellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beſchaffenheit eines Dinges, ſondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann iſt Subſtanz nehmlich bloſs ſo viel als Subject, und keine metaphyſiſche Vorſtellung mehr, ſondern eine bloſs logiſche, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muſs; ſo wie es ebenfalls mit dem Verſtandesbegriff eines Accidenz iſt, ſ. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Subſtanz, als eines Dinges an ſich (ſ. An ſich), ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, daſs etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, daſs Etwas mit andern Dingen zugleich iſt, wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zuſtandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), ſ.

Analogie der Subſtanzialität, Veränderung
Auch darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es möglich ſei, aus dem bloſsen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges iſt (welches bloſs der logiſche Begriff iſt, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logiſchen Begriff erſt analytiſch abgeleitet werden ſoll), zu beweiſen, daſs ſein Daſeyn durchaus beharrlich iſt, und daſs es folglich (welches der Begriff des Daſeyns zu aller Zeit iſt), weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen oder vergehen könne. Der Satz, ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entſteht und vergeht nicht (iſt beharrlich), iſt ſynthetiſch, d. h. was von dieſem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines ſolchen Subjects, ſo daſs es aus demſelben, durch bloſse logiſche Analyſe, entwickelt werden könnte, ſondern es muſs eine dritte Vorſtellung geben, durch welche die Verbindung zwiſchen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject abſolutes Subject objectiv möglich iſt, ſo daſs nicht zu läugnen iſt, es könne ein ſolches beharrendes Subject (die Subſtanz) exiſtiren. Und dieſe dritte Vorſtellung iſt nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das ſich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, ſelbſt nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daſs die Vorſtellung einer ſolchen Beharrlichkeit, als unſerm Verſtande und unſrer Sinnlichkeit weſentlich iſt, nicht weiter anwendbar ſeyn kann, als auf ſinnliche Vorſtellungen, auf Erfahrungserkenntniſs. Wir können ſchlechterdings von keiner andern Subſtanz Erkenntniſs bekommen, als von ſolchen, die in der Zeit ſind, und an denen wir Veränderungen anſchauen, daher iſt es unmöglich, Gott und unſre Seele als Subſtanzen zu erkennen, weil ſie nicht Gegenſtände ſind, die uns Veränderungen zur Anſchauung darbieten. Denn von Gott läſst ſich Veränderung nicht denken, und in unſerm innern Sinne Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken ausser dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äussern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, dass auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muss, d. h. dass etwas seyn muss, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluss ganz richtig. Allein dieser Schluss sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichkeit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäss, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, dass es ausser der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die ausser der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken lässt, da beharren so viel heisst, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomiſcher Bedeutung, das heiſst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, iſt das, was eine Zeit hindurch exiſtirt, d. i. dauert. So iſt mein Schreibtiſch an dem Ort, wo er ſtehet, beharrlich, oder er ſtehet ſchon eine Zeit lang und ſoll noch eine Zeit lang an dieſem Orte ſtehen; ſeine Gegenwart an dieſem Orte hat ſchon eine Zeit lang gedauert und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders iſt, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praeſentia perdurabilis*) an demſelben Orte. Mein Schreibtiſch ſteht in Ruhe an ſeinem Orte, d. i. er iſt gewöhnlich ſtets daſelbſt, wird nicht von dieſem Orte weggerückt, er iſt beharrlich an ſeinem Orte (N. 10). ſ. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zuſtande ſeyn und in einem Zuſtande beharren, ſind zwei verſchiedene Begriffe. Das erſte heiſst: in einem Zuſtande ſeyn, welcher eine Zeit hindurch exiſtirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demſelben Ort kann dauernd ſeyn, oder nicht; im erſtern Fall iſt ſie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe iſt, iſt in einem beharrlichen Zuſtande. Nun kann aber der Körper nur durch dieſen Zuſtand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, ſo kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demſelben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet alſo zwar durch einen beharrlichen Zuſtand durch, beharret aber nicht in demſelben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur daſs ſeine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langſam wurde, ſo daſs man die Geſchwindigkeit derſelben durch keine Gröſse angeben kann. Er ging zwar durch den Zuſtand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) ſ. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.
Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk. S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil ausſprechen, das für Jedermann nothwendig gültig iſt (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung iſt nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweiſend anerkennen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, ſo ſoll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müſſen meine Gründe ſo beſchaffen ſeyn, daſs jeder Vernünftige ihre beweiſende Kraft anerkennen muſs. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung iſt das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der beſondern Beſchaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entſpringen. So lange nun dieſe Gründe bei mir ſtatt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweiſend ſind, durch dieſe Gründe überredet ſeyn. Eine ſolche Ueberredung kann und ſoll ich aber auſser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, daſs andre Menſchen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten ſollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweiſend ſind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die ſubjective Beſchaffenheit bei ihnen ſtatt fände. Ein eiteler junger Menſch überredet ſich zuweilen, daſs alle Frauenzimmer ſich in ihn verlieben, weil ſeine Eitelkeit (eine ſubjective Beſchaffenheit deſſelben) verurſacht, daſs er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtſeyn in ſeine Perſon erklärt. Er kann bei dieſer Ueberredung bleiben, ſo lange ſeine Eitelkeit fortdauert, und er ſich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, daſs andre Mannsperſonen daſſelbe glauben ſollen.

Denn ſein objectiver Grund (der es andern beweiſen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läſst ſich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. ſ. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber ſubjective) Grund jener Behauptung iſt, kann in andern Subjecten nicht dieſe Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von ſich ſelbſt, aber nicht von einem Andern glauben, daſs ſich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er ſoll aber auch nicht wollen, daſs Andre das für wahr halten ſollen, wovon er überredet iſt, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde ſonſt etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 849.

Beherrſchung

der Glieder der Kirche, *imperium, in fideles.* Die Anmaſsung, den Gliedern der Kirche vorzuſchreiben, was ſie glauben ſollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abſchn. S. 251.

Bejahung,

transſcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloſs logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finſter u. d. g., ſo finden wir, daſs ſie entweder ein Seyn oder ein Nichtſeyn vorſtellen. Lebendig ſtellt ein Etwas vor, das durch Vorſtellungen in Bewegung geſetzt wird, damit iſt aber der Begriff des Seyns verbunden, ſo wie mit dem Prädicat finſter der Begriff des Nichtſeyns des Lichts. Sage ich von einem Menſchen, er iſt leben-

dig, und ich ſehe bloſs darauf, daſs ich dem Begriff Menſch das Prädicat lebendig beilege, und nicht davon verneine, nicht ſage, er iſt nicht lebendig, ſo iſt das die logiſche Bejahung. Sehe ich aber darauf, daſs ich in dem Menſchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes ſetze, ſo heiſst das Leben, weil es ein Seyn von Vorſtellungen in dem Menſchen, als Urſache ſeiner Bewegungen, vorſtellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menſchen, oder eine transſcendentale Bejahung. Durch dieſe transſcendentalen Bejahungen ſind die Gegenſtände nicht bloſs leere Gedanken, ſondern wirklich Etwas, oder Dinge (C. 602).

2. Die transſcendentale Bejahung iſt eigentlich ein reiner Verſtandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorſtellung des Vorhandenſeyns in der Zeit, welche Vorſtellung ſein Schema oder die reine ſinnliche Vorſtellung iſt, die es möglich macht, von einem Gegenſtande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden iſt, ſ. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel Realität.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III Hauptſt. II. Abſchn. S. 602.

Beiſpiel,

παράδειγμα, ὑπόδειγμα, *exemplum*, *exemple*. Beiſpiel iſt diejenige Anſchauung, welche die Realität eines empiriſchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daſs der empiriſche Begriff kein Hirngeſpinſt, oder leerer Gedanke iſt. Es gehört nicht hierher, die logiſchen Begriffe vom Beiſpiel, und die Regeln darüber auseinander zu ſetzen, und eine Theorie des Beiſpiels aufzuſtellen und ſie mit neuen Beiſpielen zu belegen. Uns iſt genug, daſs wir einſehen, wie zu jedem empiriſchen Begriff eine Anſchauung gehört, welche eben durch den empiriſchen Begriff gedacht wird; denn dieſer heiſst darum empiriſch (Erfahrungsbegriff), weil

ſein Gegenſtand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewuſstſeyn angeſchauet werden. Der Naturforſcher, im Gegenſatz gegen den Metaphyſiker, muſs alle ſeine Behauptungen mit Beiſpielen belegen, die er Beobachtungen und Verſuche (*obſervationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen ſeine Behauptungen Realität oder diejenige Beſchaffenheit, daſs Ihnen Jedermann beipflichten, und ſie für wahr halten muſs (U. 254).

2. Daſs die Achtung für eine Perſon von Talenten daher rühre, daſs ſie uns das Beiſpiel eines Geſetzes aufſtellt, wird gezeigt im Artikel Achtung, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Geſetzen der Natur, Menſchen entſtehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entſtehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleiſchlichen Gemeinſchaft aus Vorſatz, oder aus Unvermögen entgegen geſetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, mit dem einſtimmigen Vorſatze, ſich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn des Unvermögens dazu, ſtiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, ſo daſs es Jedermann durch ſeinen theoretiſchen Verſtand verſtehen und erkennen kann, wenigſtens doch dann, wenn ſein Verſtand im Nachdenken geübt worden iſt (R. 208).

[illegible] der Grenz. III. St. Allgem. Anm. [illegible] S. 208.

Beläſtigung.

S. Laſt.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntniſs ſowohl ein negativer, als auch ein poſitiver Beitrag geleiſtet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntniſs wegzuſchaffen, und ſie von allem Falſchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies iſt der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun der reinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit ſie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Diſciplin derſelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntniſs zu verſchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das iſt der poſitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verſchaffen, das zu erkennen, was aus ihr ſelbſt entſpringt, will Kant, ſoll nicht Diſciplin ſondern Belehrung, Cultur derſelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. S. 738. *).

Beleuchtung,

critiſche, einer Wiſſenſchaft. Die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem andern Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntniſsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerſt auf dieſe Unterſuchung und Rechtfertigung aufmerkſam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practiſchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beiſpiel davon gegeben, welches den Begriff ſehr deutlich macht. Kant unterſucht, und rechtfertigt nehmlich daſelbſt die Form der Analytik der reinen practiſchen Vernunft, indem er ſie mit der Analytik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiſſenſchaften eine und

dieſelbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur daſs dieſe in der erſten als allein den Willen beſtimmend, in der andern als aus ſich ſelbſt erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

ἐπιμιᾶ, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, iſt der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Beſtimmungsgrund zu einer Handlung. Es iſt wohl zu unterſcheiden von der moraliſchen Erlaubniſs, welche darin beſtehet, daſs die Handlung weder geboten noch verboten iſt, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moraliſch erlaubt iſt, dann kömmt es erſt noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich ſie thun oder laſſen will. Es iſt alſo noch ein Unterſchied zwiſchen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen, und dem bloſsen Begehrungsvermögen. Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, ſondern nach ſeinen Vorſtellungen wirken muſs. Das erſtere aber ſetzt nicht bloſs (ſinnliche) Vorſtellungen, ſondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verſtändig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgeſetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterſcheiden iſt, ſ. Wille.

2. Eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choſes*, *qui dependent de la ſimple faculté de les faire*) iſt eine ſolche, die wir thun und laſſen können, ſo oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn ſie nur einmal geſchehen kann, von uns abhängt, ob wir ſie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, ſelbſt Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in dieſen Begriff den der rechtlichen Erlaubniſs mit hinein. So ſagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturſtande, können einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder dieſe den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie ſie ſich auf dem Erdboden überhaupt anſäſſig machen, iſt, wenn ſie ſich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heiſst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede iſt, es iſt darin nichts, was dem Recht widerſpräche, folglich können ſie das halten, wie ſie wollen. Allein eigentlich beſtehet das Belieben bloſs darin, daſs ſie das halten können, wie ſie wollen, weil ſie nicht durch Naturtriebe, alſo phyſiſch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Menſch begehrt, iſt eine Sache ſeines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des bloſsen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rückſicht genommen auf die rechtliche Erlaubniſs, ſo giebt es den Begriff der Befugniſs, und Kant hätte ſagen ſollen, ſie hätten allerdings die Befugniſs dazu; welches auch ganz richtig iſt.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich iſt unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verſtehen, es mag nun ſo geſchehen, daſs er die Sache nur der Species nach wieder geben muſs (ſ. Anleihe), oder ſo, daſs er die Sache ſelbſt wieder geben muſs, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umſonſt geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145 im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, iſt alſo ein ſolcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, iſt der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entſcheiden will, über den Widerſpruch zwiſchen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen ſoll. Die Frage iſt nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verluſtes der Sache, wenn er dieſe Gefahr nicht hat abwenden können, über ſich nehme?

3. Geſetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, ſo iſt es eine Rechtsregel, *caſum ſentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, ſondern nach der innern Beſchaffenheit der Sache heiſst es, *caſum ſentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hauſe ein mir zu dieſem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daſs, ich weiſs nicht wer, mich aus dem Fenſter unvorſichtiger Weiſe mit abfärbenden Materien begieſst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf dieſem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, geſtohlen wurde, wer ſoll da den Schaden tragen? Das römiſche Recht ſagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf *(Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.)* meint, man müſſe unterſcheiden, ob es glaublich ſei, daſs die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen ſeyn, wenn

*) *Quod vero ſenectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum eſt, aut quid ſimile accidit, dicendum eſt, nihil eorum imputandum eſſe ei, qui commodatum accepit; niſi aliqua culpa interveniat. Proinde et ſi incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: niſi forte, cum poſſit res commodatas ſalvas facere ſuas praetulit. Digeſt lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra. Lege V. §. 4.*

ſie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob ſie, in dieſem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obſ. in Pufendorf. CCCLXV*) ſagt, dieſer Grund beweiſe nichts; weil der Darleiher ſehr gut habe wiſſen können, daſs ſich ſolche Zufälle ereignen könnten, und folglich ſtillſchweigend eingewilligt habe, daſs die Sache auf ſeine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man ſogar ſagen, daſs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienſt, den man ihm leiſtet, ſo theuer erkaufen ſolle, daſs er verbunden ſeyn ſolle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn ſie ohne ſeine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not.* 2.) meint, dieſes Leihen ſetze einen ſtillſchweigenden Vertrag voraus, durch welchen ſich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entſchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen ſollte; weil ſonſt wenig Menſchen was leihen würden, zumal wenn ſie einen ſolchen Verluſt nicht gut ſollten tragen können. Barbeyrac unterſtützt dieſe ſeine Meinung durch folgende Gründe: „Es ſtehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und ſie unter ſolchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht ſagen, daſs, wenn er ſich ausbedinge, der Beliehene müſſe ſie ihm bezahlen, im Fall ſie durch ein Unglück zu Schaden kommen ſollte, darin etwas Ungerechtes liege. Es iſt ferner gewiſs, daſs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter dieſer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird ſogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbeſcheiden zu ſeyn glauben werden, einen ſo läſtigen Dienſt von demjenigen zu fordern, von dem ſie entlehnen; ſo daſs ſie ſogar glauben werden, es ſei gegen ihre Ehre, daſs ſie hierin die Wohlthat des Geſetzes (*beneficium legis*) benutzen ſollten, welches ſie von allem Schadenerſatze dispenſirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben iſt. Wenn nun

dem so ist, und man hier, vorausgesetzt, dass man sich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gesetz giebt, welches den Fall bestimmt, nothwendig einen stillschweigenden Vertrag über den möglichen Verlust durch einen nicht vorhergesehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen muss; so ist die Frage, zu wissen, welche Präsumtion die stärkste sei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, seine Sache dadurch zu verlieren, dass er eine Reihe Dienste leistet, oder die, welche den Verlust auf den Beliehenen fallen lässt, der, obwohl unschuldig, doch die wirkliche Veranlassung dazu ist, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann sich hier blos nach Muthmasungen richten, die sich auf den Gemüthszustand gründen, worin sich die Menschen gemeiniglich befinden. Und hier muss man vornehmlich auf den Gemüthszustand des Darleihers Rücksicht nehmen; der Beliehene, zu dessen Vortheil der ganze Vertrag ist, konnte kein Recht haben, als nur in so ferne der Andere, der unumschränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugestehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatsache an, dass unter hundert oder tausend Personen, welche leihen, kaum eine Einzige seyn werde, welche wird leihen wollen, wenn sie nicht darauf rechnen könnte, dass derjenige, dem sie leihet, ihr den Verlust ersetzen werde, den sie leiden würde, wenn die Sache, es sei wie es wolle, zu Schaden kommen sollte. Wenn man die Welt nur einigermasen kennt, so wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ist, je stärker ist die Präsumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen sind. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, so kann sie doch auch einem solchen Unfall entgehen. Der Beliehene sieht nun das erstere für sehr ungewis an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er sich verpflichtet, in diesem Falle den Eigenthümer zu entschädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erspart ihm entweder den Aufwand, den er machen müsste, wenn er eine solche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ist ihm doch darum

ſehr vortheilhaft, weil er ſich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verſchaffen kann; oder iſt ihm doch ſo nützlich, daſs das ihn hinlänglich für die ungewiſſe Gefahr nicht vorhergeſehener Unfälle entſchädigt. Und über dies alles muſs es dem Verleiher viel unangenehmer ſeyn, ſein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig geweſen iſt, als dem Beliehenen, den Werth zu erſetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während daſs er ſie gebrauchte! Man kann hier die Maxime der römiſchen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et ſit iniquum, damnoſum eſſe cuique officium ſuum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Teſtament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es ſei unrecht, daſs Jemanden ſein Dienſt ſchädlich ſeyn ſolle.

4. Kant beantwortet alle dieſe Gründe damit, daſs er (K. 145) ſagt: „ein öffentlicher Richter kann ſich nicht auf Präſumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlaſſen; ſondern der, welcher ſich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen beſonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, muſs dieſen ſelbſt tragen.“ Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entſcheidungsgrund, als

a. daſs, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht erſetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Daſs aber hier noch eine gelegentliche Urſache (*cauſa occaſionalis*) ſei, welche er ſetzen könne, ſei zwar wahr, aber es müſſe durch einen beſondern Vertrag ausgemacht worden ſeyn, daſs die gelegentliche Urſache büſsen ſolle, was die wirkende Urſache, die nicht erſetzen könne, verſchuldet habe.

Folglich ſpricht das ſtrenge Recht den Beliehenen von dem Schadenerſatze los, und dieſer iſt nicht verbunden zu erſetzen. Schon Moſes entſcheidet in ſeinem bürgerlichen Recht eben ſo, daſs nehmlich der Eigenthümer den Schaden tragen müſſe, und rechtlich nichts fordern könne (2 Moſ. 22, 10 — 13).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muss allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *caeum sentit commodatarius.* Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muss jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen," sagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze. Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äusern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können." Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenersatz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermafsen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung [illegible]ers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die [illegible]ine solche Rechtsforderung zu befriedigen, [illegible]igung der Richter nicht nöthigen kann, Billigkeit.

[illegible]sgr. der Rechtsl. I. Th. III
– 143.

Belohnung,

ἆθλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe*. So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheifsen iſt, ſo dafs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX, XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, ῥητορικη, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire*. Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, dafs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U. 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U 213). Die Beredtſamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia, l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden, *vis perſuadendi*, πιθους δημιουργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine böſe Kunſt genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). Locke iſt derſelben Meinung als Kant und Athenäus (*Eſſ. phil. conc. l' Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. § 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Grafſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von Peterborough, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückliefs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin Anna fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborough, und begleitete daher den Sohn des [redacted] Aſhe von Clogher in Irland auf ſeinen

2. Berkley beſuchte auf dieſer Reiſe den ſchwindſüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philoſophiſcher Diſpüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Athe blieb Berkley vier Jahre auf Reiſen, und beſichtigte beſonders den untern Theil Italiens und Siciliens ſehr genau, und ſtudirte dabei die Baukunſt. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als ſeinen Hofprediger mit nach Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorſchlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte ſeiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorſchlag fand bei Hofe ſowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man verſprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszuſetzen, das zu dieſem Zweck auf den Bermudas errichtet werden ſollte. Er reiſete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daſelbſt die ihm verſprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Miniſter wandte dieſelbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley ſein Vorhaben, ſich ganz dieſem Geſchäft zu widmen, und die Amerikaner zu civiliſiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Biſchof zu Cloyne, und ſtarb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen ſeiner Schriften, worin er ſein philoſophiſches Syſtem aufſtellte, ſind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daſeyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er ſein idealiſtiſches Syſtem vertheidigte. Franzöſiſch Amſterdam 1750, 12. Deutſch aus der franzöſiſchen Ueberſetzung, weil der Ueberſetzer das Engliſche Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmſten Schriftſteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous u. ſ. w., überſetzt — von Joh. Chriſt. Eſchenbach, Prof. d. Philoſ. zu Ro-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt.“ Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind der lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo anders als [illegible] Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften. [illegible] iſt die [illegible]chkeit etwas, das den Dingen [illegible], und von der Eigenſchaft, [illegible] gänzlich unterſchieden, ſo [illegible]käme, wenn gleich kein [illegible]ſt der Empfindung) ſich

vorſtellte. Die ſinnlichen Eigenſchaften aber ſind blofs Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beſchaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich ſind, ohne Wärme und Kälte zu ſeyn, z. B. eine ſtechende Nadel verurſacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, daſs wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verſchiedene Dinge einerlei Eigenſchaften hätten, die Nadel müſste brennen, und die Kohle ſtechen.

β Der Geſchmack iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern blofs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. Süſsigkeit und Bitterkeit ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können. Wollte man aber etwa wider dieſen Grund, auch wider den α, A. den Einwurf machen, daſs zwar nicht die Empfindung der Süſsigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch dieſe Eigenſchaften ſelbſt in den Körpern wären, ſo wären ja das dann offenbar keine ſinnlichen Dinge, das heiſst, ſolche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier iſt aber nur von den letztern die Rede.

B. Süſsigkeit und Bitterkeit hängen von der Beſchaffenheit des Geſchmacks des Schmeckenden ab; was einem Menſchen ſüſs ſchmeckt, wenn er geſund iſt, das ſchmeckt ihm bitter, wenn er krank iſt.

γ Der Geruch iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern blofs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. er beſteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungsloſen Körper wirklich ſeyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beſchaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünſtungen der Blumen u. ſ. w. gewiſs ganz anders als uns.

3 Der Schall iſt nicht eine Eigenſchaft, die ſich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe geſtelltes, Glas ſetzt, und es ſo einrichtet, daſs unter demſelben an die Glocke geſchlagen wird, ſo giebt ſie nicht den geringſten Klang von ſich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, ſo hätte ja die Luft eine Empfindung, da ſie doch ein empfindungsloſes Ding iſt. Wollte man aber ſagen, der Klang als Empfindung iſt zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen iſt er doch in der Luft; ſo wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müſste aber auch die Bewegung die Eigenſchaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. ſ. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung iſt ja eine Empfindung des Gefühls und Geſichts, bei den Klängen und Tönen iſt aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

4 Die Farben ſind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede ſichtbare Sache die Farbe an ſich hat, die wir daran ſehen, ſo muſs ſie ein Körper ſeyn. Dann müſſen aber die Körper entweder nichts als ſinnliche Eigenſchaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen ſind), oder das Gefühl anders wahrnehmen als ſinnliche Eigenſchaften. Das iſt unmöglich, folglich muſs ein Ding außer ſinnlichen Eigenſchaften beſtehen (oder unmittelbare ſinnloſe Vorſtellung ſeyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an sich zukämen, so müfsten sie ihnen beständig zukommen, und nicht veränderlich seyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, so haben sie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergröfserungsglas stellet uns wieder ganz andre Farben an denselben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, so wären sie doch in einem körperlichen Dinge, und dann sind wieder die Gründe A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man sagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterschied machen wollten zwischen den Farben, in so fern wir sie empfinden, und den Farben, in so fern sie Eigenschaften des Lichts sind; was wir nehmlich nicht empfinden, sind auch keine sinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede ist.

d. Allein nicht blofs die Eigenschaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, sind nicht wirklich in den Körpern aufser uns; sondern auch die von der ersten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Festigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe versteht.

α. Die Ausdehnung und Figur sind Eigenschaften, die die Körper aufser uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an sich haben; denn

A. andere Thiere stellen sich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die sie sehen oder fühlen, nicht so wie wir vor. Eine Käsemilbe sieht gewifs ihre Glieder gröfser als wir.

B. Eine Sache sieht ferner in der Nähe gröfser, in der Ferne kleiner aus, welches ist denn nun ihre wahre Gröfse? Auch siehet der eine dieselbe Sache klein, glatt und rund, der andre grofs, uneben und eckicht, durch das Vergröfserungsglas sieht sie ganz anders aus, als mit blofsen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr gross und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, dass sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbestimmte Grösse, eine Grösse überhaupt, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so dass etwa nur diejenige Grösse, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Grösse und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt lässt sich ohne Grösse, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, dass sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der reine Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Grösse u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

dass man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unſern Gedanken abſprechen müſſe.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich ſeyn kann; ſo folgt doch, daſs man dies von dem Gegenſtande der Empfindung behaupten müſſe, z. B. die Röthe iſt in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe iſt in mir. Antwort. Daſs die Farben wirklich in der Tulpe ſind, iſt eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe iſt ein Gegenſtand der Sinne, folglich ein Gedanke deſſen, der ſie ſieht. Das Empfinden iſt nicht etwa eine Handlung der Seele, ſo daſs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden iſt das Leiden, welches alſo im empfindenden Subject ſeyn muſs, aber nicht im Empfundenen ſeyn kann. Sonſt müſste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterſcheiden ſeyn. Aber im Schmerze ſteckt keine Handlung, und das Leiden deſſelben kann nicht in einem Dinge ſeyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die ſinnlichen Dinge Eigenſchaften ſind, ſo muſs es doch nothwendig eine Subſtanz, d. i. etwas für ſich beſtehendes geben, wovon ſie Eigenſchaften ſind. Antwort. Dieſe Subſtanz iſt aber kein ſinnlicher Gegenſtand, ſonſt wäre ſie eine ſinnliche Eigenſchaft, wie die übrigen, was aber der Körper an ſich ſei (nicht empfunden), wiſſen wir nicht; er heiſst blofs ſeiner ſinnlichen Eigenſchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. ſ. w. wegen Körper.

c. Die ſinnlichen Eigenſchaften können einzeln und für ſich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da ſeyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller dieſer ſinnlichen Eigenſchaften, d. i. den Körper ſelbſt, kann man ſich doch als aufser uns vorhanden vorſtellen. Antwort. Dann ſtellt man ſich

ihn doch aber vor, und was man ſich vorſtellt, iſt in der Seele, und bloſs ein Gedanke.

d. Wir ſehen die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, was aber von uns entfernt iſt, das iſt auſser uns, folglich müſſen die Dinge auſser uns da ſeyn. Antwort. Auch im Traume ſehen wir die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, darum ſind ſie noch nicht auſser uns. Den Abſtand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, ſondern durch die Vernunft, denn wir ſchlieſsen ihn aus der Gröſse und Deutlichkeit der Gegenſtände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abſtand zu ſchlieſsen erſt lernen muſs. Es iſt falſch, daſs der Abſtand der Dinge von uns etwas auſser uns befindliches ſei, denn er iſt eine oft Meilen lange gerade Linie, dieſe kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abſtand von uns, indem ſie in der Nähe anders ausſehen, als in der Ferne (I, c, s, B). Die Farben ſind aber ein bloſser Gedanke, alſo auch ihr Abſtand. Würde der Abſtand endlich unmittelbar empfunden, ſo wäre er eine ſinnliche Eigenſchaft (I, a), und folglich nicht auſser uns vorhanden.

e. Die Bilder der ſinnlichen Gegenſtände, die Begriffe und Vorſtellungen derſelben durch die Einbildungskraft, ſind freilich in der Seele, aber die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind doch auſser derſelben. Antwort. Die Vorſtellungen der Seele ſind nicht Bilder von ſinnlichen Gegenſtänden, die auſser ihr wirklich ſind; denn wenn ich die Bildſäule des Julius Caeſar ſehe, ſo ſehe ich Farben, Figur u. ſ. w. daſs ich ſie aber für Julius Caeſar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtniſſe und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, ſondern meine Vernunft verbindet mit der ſinnlichen Empfindung eine neue Vorſtellung, das Erkenntniſs; dieſe letztere iſt mittelbare Vorſtellung und alſo nicht ſinnlich, aber dieſe mittelbare Vorſtellung iſt ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, dafs die sinnlichen Vorstellungen Bilder von Dingen sind, die aufser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die sinnlichen Vorstellungen sind veränderlich, und können daher nicht Bilder von aufser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen seyn, z. B. der Baum, den ich sehe, ist bald gröfser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als aufser mir vorhandenes Ding seyn.

b. Die Dinge aufser mir wären solche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir also weder durch Vernunft noch Sinne etwas wissen; unsre sinnlichen Vorstellungen aber sind Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, dafs derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die aufser der Seele vorhanden sind, damit behauptet, dafs diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich sind.

5. Dieser Idealismus des Berkley, oder seine Behauptung, dafs die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin sie sich befindet, nicht aufser unserm Gemüth da sei, ist dogmatisch; weil alle Beweise, die er dafür anführt, sich auf Principien gründen, deren Ursprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Dieser dogmatische Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung desselben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das aufser dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die aufser dem Gemüth vorhandenen Dinge sich wirklich befinden; denn für diese Voraussetzung beweiset Berkley ganz unumstöfslich, dafs der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unsrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transscendentaler Aesthetik bewiesen wird, so ist alles, was im Raum angeschauet wird, allerdings auch kein Ding an sich (s. An sich), sondern blofs sinnliche Vorstellung, oder Erscheinung, wel-

:he im Gemüth angeſchauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt iſt dann freilich kein Ding an ſich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenſtand, der uns ſo wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch ſeinen dogmatiſchen Idealismus die ganze Erfahrung unſicher und zufällig, dahingegen Kants transſcendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Geſetze *a priori*, als Grundſätze des reinen Verſtandes, zum Grunde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verſchwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundſätze des Verſtandes Einheit bekommen müſſen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley myſtiſch und ſchwärmeriſch: myſtiſch, weil er den Grund der ſinnlichen Vorſtellungen, das Ueberſinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; ſchwärmeriſch, weil er die Grenzen des menſchlichen Verſtandes überſchreitet. Um dieſes ins Licht zu ſetzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in dieſem Geſpräch iſt:

Gott iſt die Urſache aller ſinnlichen Vorſtellungen, und drückt ſie der Seele ein.

Seine Gründe ſind:

a. Alle ſinnlichen Dinge ſind wirklich da (nehmlich als Vorſtellungen im Gemüth), und wenn ſie wirklich da, ſo werden ſie nothwendig von einem unendlichen Geiſte erkannt, und folglich iſt ein unendlicher Geiſt oder

[illegible] iſt nicht [illegible] mit dem (ebenfalls myſtiſchen) Idealismus des Malebranche [illegible] nehmlich, wir ſähen alle [illegible] nehmlich als einen Grund- [illegible] Seele ſich nicht mit körperlich [illegible] dieſe nicht ſelbſt

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verſtande, weil dieſer nur ein unmittelbarer Gegenſtand der Gedanken ſei. Gott faſſe aber alle die Vollkommenheiten in ſich, die mit denen, ſo jedes erſchaffene Ding beſitzt, übereinkommen, und folglich geſchickt ſind, dieſe Dinge ſo darzuſtellen, daſs ſie die menſchliche Seele durch Erkenntniſs der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies ſei ein ungereimter Realismus, welcher vorausſetze, daſs Gott eine Körperwelt geſchaffen habe, die auſser dem Gemüth des Menſchen und Gottes vorhanden ſei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, daſs wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und ſind; dieſes ſei aber ſo zu verſtehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiſte vorhanden ſeyn. Nun bin ich aber nicht ſelbſt der Urheber dieſer meiner Gedanken (ſinnlichen Vorſtellungen), folglich müſſen dieſe Vorſtellungen in einem andern Geiſte ſeyn, durch deſſen Willen ſie in mir erregt werden. Folglich iſt ein Geiſt wirklich, der mir alle Augenblicke die ſinnlichen Vorſtellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich dieſe Vorſtellungen bekomme, als Urheber derſelben für unbegreiflich weiſe, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt alſo Berkley (myſtiſch und ſchwärmeriſch) Gott aus den ſinnlichen Vorſtellungen, die ſeine Wirkungen ſind; Malebranche aber eben ſo myſtiſch, aber noch ſchwärmeriſcher) Gott unmittelbar, und die ſinnlichen Vorſtellungen, als ſeine Wirkungen, aus Gottes Eigenſchaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, daſs Gott die höchſte und allgemeine Urſache aller Dinge ſei, und dabei zugleich das Daſeyn einer dritten Art der Natur, die von den Geiſtern und Gedanken unterſchieden iſt, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, daſs ſich Gott der auſser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Urſache (*cauſa ſubordinata*) bediene, und vermittelſt derſelben die Vorſtellungen der Seele eindrücke (nach dem phyſiſchen

Einfluſs (*influxus phyſicus*) des Ariſtoteles)? Antwort: Es iſt bewieſen worden, daſs das Körperliche nicht auſser einem Geiſte wirklich ſeyn kann; daſs es ein bloſs leidendes und gedankenloſes Ding iſt, folglich nicht thätig und Urſache von Gedanken ſeyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urſache ſeyn kann, ſo kann ſie doch ein Werkzeug (*cauſa inſtrumentalis*) ſeyn, welches der höchſten Urſache zur Hervorbringung unſrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein ſolches Ding an ſich (das nehmlich die ſinnlichen Vorſtellungen wirkte, folglich ſelbſt keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorſtellung hat, anzunehmen, damit Gott daſſelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müſste ja dann nicht ohne Werkzeug dieſe ſinnlichen Vorſtellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit ſeyn, die Gott veranlaſſet, die ſinnlichen Vorſtellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occaſionalismus* des Carteſius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweiſen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja ſolcher Gelegenheit nicht zu ſeinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, daſs unter den Dingen, die Gott ſich vorſtellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unſre Gedanken in uns hervorzubringen, ſo würde daraus doch nicht das Daſeyn der Materie auſser uns bewieſen werden können.

IV. Einwurf. Indeſſen ſcheints doch, daſs wir [illegible]twas der Materie ähnliches als auſser uns vorhan[illegible]kel vorſtellen; was zwar, als nicht ſinnliche [illegible] weder Subſtanz, noch Accidenz, noch [illegible] w., ſondern ein Ding überhaupt iſt, wiſſen wir nicht. Antwort: [illegible]irklichkeit der Materie entweder [illegible]ttelſt etwas andern. Im erſten [illegible]lung, und alſo in uns, im

andern Fall müſsten wir das Daſeyn der Materie durch einen Vernunftſchluſs beweiſen; es iſt aber bewieſen worden, daſs ſie weder ein Gegenſtand, oder ein für ſich beſtehendes Ding (4), noch eine Urſache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) ſei.

V. Es iſt möglich, daſs wir die ſinnlichen Vorſtellungen bekommen können, ohne daſs die Materie auſser uns wirklich iſt, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich auſser uns wirklich ſeyn Antwort: Was ſoll aber dieſes Ding auſser uns für Eigenſchaften haben, es iſt dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle ſinnlichen Eigenſchaften verneinen muſs, von dem alſo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Daſeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die ſinnlichen Dinge haben dann erſt eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich iſt, was man ſiehet, fühlt u. ſ. w. Sind aber die ſinnlichen Dinge auſser uns, ſo haben ſie keine Wirklichkeit, denn alsdann ſieht, fühlt u. ſ. w. man dieſe Dinge nicht, und von ſolchen Dingen kann man nicht ſagen, daſs ſie wirklich ſind.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich iſt, die Wirklichkeit der Materie zu beweiſen, ſo kann man darum doch nicht beweiſen, daſs ſie ganz und gar unmöglich ſei. Antwort. Es iſt allerdings bewieſen worden, daſs ein für ſich beſtehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. ſ. w. Ding auſser uns unmöglich ſei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiſtenz der Dinge an ſich, ſo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er ſagt, es ſei ihm nie in den Sinn gekommen, ſie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, daſs das Daſeyn der Dinge an ſich nicht erkannt, oder aus theoretiſchen Gründen bewieſen werden, und daſs man überhaupt von ihnen nichts wiſſen könne. Er hat ferner bewieſen, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erſcheinungen (ſinnliche Gegenſtände) nicht auſſer uns vorhandene Dinge, ſondern Vorſtellungsarten, auch nicht den Dingen auſser uns angehörige Beſtimmungen ſind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptſache iſt, daſs nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung iſt, und folglich den Erſcheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, daſs die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illuſion iſt, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt iſt, ſondern ſelbſt von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich ſcheint es dann nur, als wären Körper auſser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit iſt, es nicht bloſs ſo ſcheint, ſondern gar nicht anders möglich iſt, als daſs die Körperwelt auſſer mir, d. i. wirklich im Raum iſt. Nach Kant alſo iſt Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verſtandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Geſetz vorſchreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien ſind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. *** S. 274.
Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207.
Adelung. Fortſ. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις, *vocatio. vocation.* Die Berufung (der Menſchen als Bürger in einem ethiſchen Staat) iſt die bloſs moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgeſetz in unſrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, ſondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das ſich beſtrebt, nach ſeinem Willen zu leben und deſſen Mitbürger wir ſind.

2. In unſrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorſtellung) von einer Vereinigung der Menſchen, nach dem Sittengeſetze zu leben, dieſe Idee iſt auch kein Hirngeſpinſt, denn es iſt die Pflicht jedes Menſchen, nach dem Sittengeſetze zu leben, und das Seinige zu thun, daſs andre Menſchen auch darnach leben, folglich ſich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich muſs ſich jeder Menſch als berufen zum Mitgliede einer ſolchen Verbindung aller Menſchen nach Tugendgeſetzen, welche ein ethiſcher Staat heiſst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als geſetzgebend betrachtet, in einem ethiſchen Staate aber iſt das nicht möglich, weil da die Geſetzgebung das Moraliſche, folglich das Innere des Menſchen, betrifft; darüber können Menſchen nicht Geſetze geben, weil ſie das Innere nicht durchſchauen, folglich nicht wiſſen können, ob die Geſetze auch befolgt werden. Folglich muſs ein Anderer, dem das möglich iſt, Geſetze geben, aber ſeine Geſetze dürfen auch nicht bloſs von ſeinem Willen ausgehen, ſonſt wären ſie nicht Tugendgeſetze, ſondern Zwangsgeſetze, ſondern ſein Wille muſs ſeyn, daſs die Tugendgeſetze unſrer Vernunft befolgt werden, alſo müſſen unſre Pflichten ſeine Gebote ſeyn, und er muſs unſer Inneres kennen, um zu wiſſen, ob wir ſie befolgen, er muſs unſre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines ſolchen Geſetzgebers iſt aber der Begriff von Gott, als moraliſchem Weltbeherrſcher. Alſo iſt ein ethiſcher Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir ſind durch unſre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu ſeyn.

3. Von der moraliſchen Seite iſt alſo dieſe Berufung ganz klar; aber von der ſpeculativen iſt ſie ein Geheimniſs. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unſrer Thaten vergelten ſoll, muſs alles in ſeiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, alſo auch un-

ſer Schöpfer ſeyn. Als Schöpfer hat er aber auch unſre Vernunft hervorgebraht, folglich iſt er auch der Urheber des Sittengeſetzes in derſelben. Iſt er aber das, ſo hängen wir unbedingt von ihm ab, und ſind folglich nicht frei, ſondern ſeinem Willen, der dann nicht von dem Moralgeſetz, ſondern von dem das Moralgeſetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengeſetz aufgelegt, und wir ſind folglich nicht frei, ſondern zur Tugend geſchaffen, welches ſich widerſpricht. Denn Tugend iſt der Zuſtand freier ſinnlicher Weſen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet ſind; dazu geſchaffen ſeyn, heiſst aber ſo eingerichtet ſeyn, daſs dieſes Bemühen phyſiſch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich läſst ſich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Geſetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; ſondern wir müſſen die Menſchen, im Verhältniſſe zu Gott als Geſetzgeber, nicht als von ihm Erſchaffene, ſondern als von ihm unabhängige freie Weſen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Weſen aber ſind wir nicht, wie unſre Bedürfniſſe, und die Nothwendigkeit der Uebereinſtimmung unſrer, doch nicht von uns abhangenden, Schickſale mit unſerm Werth ſattſam lehren, folglich iſt die Erkenntniſs der Möglichkeit, ſolche Berufene zu ſeyn, ein undurchdringliches Geheimniſs (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, contact. Die Berührung im phyſiſchen Verſtande iſt die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie iſt undurchdringlich, heiſst, ſie kann von keiner andern Materie ſo zuſammengedrückt werden, daſs ſie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zuſammengedrückt werden, könnte dieſe Zuſammendrükkung ſo weit getrieben werden, daſs der Kolben den Boden berührte, ſo hätte der Kolben die Luft [illegible], welches aber unmöglich iſt. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er sie zusammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derselbe immer wieder zurückgestossen wird. Diese Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf diese Weise zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, so sagt man, sie berühren einander. Wenn zwei Körper sich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard geschieht, so müsste, wenn beide ihre Bewegung ungestört fortsetzen sollten, der eine den andern durchdringen. Allein dies ist unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn sie im Begriff sind, einer in des andern Raum einzudringen, dass sie sich berühren, oder dass einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückstossende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher geschieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stofs (N. 59).

2. Ausser dieser Berührung, oder ausser der Wirkung der zurückstossenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Diese Wirkung heisst die Wirkung in die Ferne (*actio in distans*), s. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematischer Bedeutung, das heisst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, sondern blos als Anschauung betrachtet, ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume ist. Zwei Puncte können sich nehmlich nicht berühren, sondern fallen auf einander, denn sie sind das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können sich ebenfalls nicht berühren, sondern fallen auf einander, oder haben sie einen Punct mit einander gemein, so machen sie beide zusammen eine und dieselbe gerade Linie aus. Dann berühren sich nicht die Linien, sondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

man nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper ſind, die in phyſiſcher Berührung ſind, haben, wo ſich die Körper berühren, oder wo ſich die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte äuſsert, eine gemeinſchaftliche Grenze; ſo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinſchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückſtoſsen, und berühren ſich alſo daſelbſt. Geſetzt, man lieſse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, ſo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, ſondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren ſich nicht, ſondern ſie ſchneiden ſich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren ſich in B, denn B iſt die Grenze zwiſchen dem Raum, den der Cirkel C einſchlieſst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, ſondern auch von dem Raum zur linken der AE abſondert. Cirkel C und Cirkel D berühren ſich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn ſie ſchlieſsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinſchaftliche Grenze hat, ſo daſs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren ſich nur in einer Linie, denn haben ſie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., ſo berühren ſich nicht die Cirkelflächen, welche ſonſt auf einander fallen würden, ſondern die Cirkellinien. Eben ſo berühren ſich Körper nur in Flächen, denn haben ſie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, ſo berühren ſich nicht die Körper, ſondern die Flächen, oder die Linien; dieſe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zuſammen.

4. Zwei Körper können ſich alſo nicht phyſiſch berühren, ohne ſich mathematiſch zu berühren; denn wenn ſie ſich nicht mathematiſch berühren, ſo wirken die zurückſtoſsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die mathematiſche Berührung iſt noch nicht die phyſiſche. Wenn zwei Billardkugeln ſich mathematiſch berühren, ſo ſind es eigentlich

nur zwei gröſste Kreiſe derſelben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche ſich in einem Puncte berühren. Die phyſiſche Berührung aber muſs durch den Druck oder Stoſs der Kugeln auf einander geſchehen, ſie müſſen beide bemühet ſeyn, einander zu durchdringen, dann entſtehet ein dynamiſches Verhältniſs, oder ein Verhältniſs in Anſehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erſt die zurückſtoſſenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren ſich dann nicht mehr in einem mathematiſchen, ſondern in einem phyſiſchen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun ſiehet man ein, daſs man die phyſiſche Berührung auch ſo erklären kann: ſie iſt Wechſelwirkung der repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beſchenkter,

donatarius, *donataire*. Dieſen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, ſ. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. A. §. 37. S. 141.

Beſchleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération*. Das Zunehmen oder Wachſen der Geſchwindigkeit, mit welcher ſich ein Körper bewegt. Die Geſchwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen gröſsern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung ſetzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

den neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Käſtner. Höhere Mechanik. §. 6. S. 6.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Beſchleunigung.

Beſchwerden.

S. Regent.

Beſitz.

Dieſer Begriff gehört, in ſo fern der Gegenſtand des Beſitzes eine reine Erkenntniſs iſt, zur Transſcendentalphiloſophie; in ſo fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung deſſelben wird daher bei den Worten: Erkenntniſs, reine, Eigenthum, Beſitznehmung, vorkommen.

Beſitzact.

S. Eigenthum.

Beſitznehmung,

frühere, Beſitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio, occupation.* Die urſprüngliche Erwerbung eines äuſseren Gegenſtandes der Willkühr (K. 78). Eine ſolche Bemächtigung bedarf, wenn ſie ſtatt finden, das heiſst, nicht widerrechtlich ſeyn ſoll, zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der ſich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore, potior iure).* Sie iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Perſonen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet ſeyn. Wie ein ſolcher Act der Willkühr, ſagt Kant, als jener (der Bemächtigung) iſt, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, iſt nicht leicht einzuſehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewieſen, daſs die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterſcheidet noch ſehr richtig die erſte Erwerbung von der urſprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erſte Erwerbung iſt zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die urſprüngliche aber iſt gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zuſtand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſo wäre dieſer rechtliche Zuſtand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zuſtand, aber doch von dem beſondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und alſo zwar eine erſte, aber keine urſprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Beſitz einer wüſten herrenloſen Inſel ſetze, ſo wäre das von keines Andern, ſondern bloſs von meinem Willen abgeleitet, und alſo eine urſprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man ſ. auch die Art. Apprehenſion, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 78 f.

Beſtandſtücke.

S. Weſen.

Beſtimmbarkeit.

S. Analogie und Beſtimmung 3, a.

Beſtimmt.

S. Beſtimmung und Exiſtirendes.

Beſtimmtheit.

Intereſſe der Beſtimmtheit in der Vernunft. Wenn man ſich vorſtellt, daſs alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und alſo in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, ſo ſträubt ſich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

ſiehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge ſolche Beſtimmungen hat, daſs ſie von jeder andern Art ganz unterſchieden werden muſs. Darum wollte Büffon ſchlechterdings kein Syſtem in der Naturwiſſenſchaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Intereſſe der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und ſo in Einem Umfange zu umfaſſen, belebt wurde. Es iſt alſo in der Vernunft hierin ein widerſtreitendes Intereſſe, auf der einen Seite iſt ſie der Ungleichartigkeit feind, und ſiehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieſes Intereſſe ſind vornehmlich die ſpeculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite iſt die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und ſucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten; für dieſes Intereſſe ſind hauptſächlich die empiriſchen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682. f.

Beſtimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Beſtimmens oder die Beilegung eines von zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menſchen, der gelehrt oder ungelehrt ſeyn kann, aber eins von beiden ſeyn muſs, ſage, er iſt gelehrt, ſo habe ich ihm eins jener beiden widerſtreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Anſehung derſelben beſtimmt, und dieſe Beilegung iſt die Beſtimmung. Die Beſtimmung heiſst aber auch das Prädicat ſelbſt, welches durchs Beſtimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt ſeyn iſt z. B. eine Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt abſolut oder unbedingt (*determinatio abſoluta*), wenn ſie dem Subject an und für ſich ſchlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; ſie iſt [illegible] oder bedingt (*determinatio reſpectiva*, [illegible], *relativa*) wenn ſie

dem Subject beziehungsweiſe zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume iſt beiden gemein (C. 42).

2. Die Beſtimmungen eines wirklichen Dinges ſind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Subſtanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da iſt, oder der Zuſtand, in welchem es ſich befindet; ſo iſt z. B. die Zerbrechlichkeit eine Beſtimmung des Glaſes, und die Verbrennlichkeit eine Beſtimmung des Holzes (C. 227. 229) ſ. Accidenz.

3. Ein jedes Ding ſteht unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, welcher auch der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate heiſst. Dieſer Grundſatz heiſst: Jedem Dinge muſs von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muſs dieſen Grundſatz des materialen Denkens, der alſo metaphyſiſch iſt, wohl unterſcheiden von dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit, der ein Grundſatz des formalen Denkens, und folglich bloſs logiſch iſt. Dieſer logiſche Grundſatz heiſst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieſer Grundſatz der Beſtimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logiſche Möglichkeit), der Grundſatz der Beſtimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erſte beruhet auf dem Satze des Widerſpruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widerſprechende Prädicate beigelegt werden, iſt durch dieſe Prädicate nicht denkbar, (logiſch möglich), denn dieſe Prädicate heben einander auf. Ein weiſser Tiſch, der nicht weiſs wäre, ſoll gegen den Grundſatz der Beſtimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines ſo gefärbten Tiſches läſst ſich nicht denken. Der Grundſatz der Beſtimmung aber ſetzt den der Beſtimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und ſeinem Gegentheile auch nur eins [illegible] dem Dinge, das zu beſtimmen iſt, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerſpruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieſer Grundſatz ſtellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Beſtimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden ſollen. Dieſer Inbegriff aller Prädicate macht die geſammte Möglichkeit aus. Von dieſer geſammten Möglichkeit ſoll nun nach dem Grundſatze ein jedes Ding ſeine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff ſeiner Prädicate oder Beſtimmungen ableiten. Jedes Ding muſs nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen poſitiven, die ihnen contradictoriſch entgegengeſetzten oder negativen.

b. Daſs nun aber dieſe Prädicate von der geſammten Möglichkeit einem jeden Dinge als ſeine Beſtimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerſpruchs. Dieſes Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie daſſelbe wirklich ſeyn muſs, nicht aber die Form, wie daſſelbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht etwa bloſs, was nach dem Satze des Widerſpruchs durch jedes Prädicat (alſo analytiſch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausſchlieſsung ſeines Gegentheils vom Begriff. Dieſer Grundſatz iſt folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders ſeyn kann, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nehmlich daſs wir uns von allen Dingen vorſtellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müſſen, daſs die geſammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur beſondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird alſo durch dieſen Grundſatz der Beſtimmung jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältniſſe ſtehet, daſs dieſes Etwas und jedes Ding ſich wechſelsweiſe auf einander beziehen. Dieſes gemeinſchaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges iſt die geſammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (poſitiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieſes Correlat als ein einziges Ding, ſo machen wir uns von demſelben eine Idee oder einen Vernunftbegriff, denn die Vorſtellung von einer Vollſtändigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, iſt ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Geſetzt, dieſe Idee wäre real, oder es gäbe auch auſser unſerm Denken ein ſolches Ding, welches den Stoff aller poſitiven Prädicate in ſich vereinigte, ſo wäre dieſes Ding der Grund aller möglichen Beſtimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle ſeine Beſtimmungen in dieſem Dinge, oder die durchgängige (vollſtändige) Beſtimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Beſtimmungen vereinigt waren, betrachtet werden, und ſo wären alle mögliche Dinge durch dieſes Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Beſtimmung identiſch (für alle derſelben) wäre (C. 600*).

d. So wird alſo die Beſtimmbarkeit eines Begriffs, welches eine logiſche Vorſtellung iſt, von der Allgemeinheit (*univerſalitas*) des Grundſatzes der Ausſchlieſsung eines Mittlern zwiſchen zweien entgegengeſetzten Prädicaten (*principium excluſi tertii ſ. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der Grundſatz der Beſtimmbarkeit heiſst. Die Beſtimmung eines Dinges aber, welches eine reale Vorſtellung *a priori*, oder eine metaphyſiſche, ja, weil durch ſie andere Vorſtellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der Allheit (*univerſitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der geſammten Möglichkeit) abgeleitet, und heiſst darum der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet alſo nicht allein, wie (Baumgartens Metaphyſik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, daſs einem jeden Möglichen eins unter allen einander widerſprechenden Prädicaten zukommen muſs; ſondern daſs ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundſatz der

durchgängigen Beſtimmung, den man bisher immer mit dem der Beſtimmbarkeit verwechſelt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heiſst alſo ſo viel als: Um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muſs man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſei bejahend oder verneinend, beſtimmen. Dies iſt in der Erfahrung nicht möglich, und alſo nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verſtande zu ſeinem vollſtändigen Gebrauche vorſchreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit iſt in Anſehung der Prädicate, die dieſelbe ausmachen, noch unbeſtimmt, ſo lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, ſtöſst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und alſo durch ihre Stammprädicate ſchon mitgegeben ſind;

β die nicht neben einander beſtehen können, alſo von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entſtehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande (Individuum), der durch die bloſse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig beſtimmt iſt; und dieſer Gegenſtand ſelbſt muſs daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter dieſem Ideal iſt alſo das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verſtehen, oder der Gegenſtand, den wir *a priori* dieſem Vernunftbegriff ſetzen müſſen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transſcendental, nicht bloſs logiſch) erwegen, ſo finden wir, daſs einige ein Seyn, andre ein bloſſes Nichtſeyn vorſtellen, z. B. gelehrt bedeutet, daſs das Weſen, von dem das Prädicat eine Beſtimmung iſt, viel wiſſenſchaftliches gelernt hat, alſo ein Seyn des Gelernten in dem Weſen, ungelehrt aber das bloſse Nichtſeyn gelernter Wiſſenſchaften in einem Weſen. Eine logiſche Verneinung iſt eine ſolche, wodurch bloſs ein Prädicat vom Subject abgeſondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus iſt nicht gelehrt. Die logiſche Verneinung läſst alſo den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenſtande Cajus geſetzt,

ſondern bloſs ausgeſagt, daſs unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrſamkeit nicht mit gedacht werden müſſe. Eine transſcendentale Verneinung hingegen iſt eine ſolche, wodurch ein Nichtſeyn im Gegenſtande vorgeſtellt wird, daher iſt die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als ſolches bejahet, oder iſt, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus iſt ungelehrt. Der transſcendentalen Verneinung iſt alſo die transſcendentale Bejahung entgegen geſetzt, das iſt eine ſolche Beſtimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtſeyn, weil durch ſie die Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind. Durch lauter ſolche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. ſ. w. iſt ein Ding noch nicht Etwas, denn das ſind Negationen oder Verneinungen, die einen bloſsen Mangel oder das Nichtſeyn des Entgegengeſetzten bedeuten, als des gelehrt ſeyns, körperlich ſeyns u. ſ. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter ſolche Negationen denken wollten, ſo würden wir uns dadurch bloſs die Aufhebung des Dinges ſelbſt, oder alles Seyns vorſtellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher iſt nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausſchlieſsung der übrigen enthält. Durch dieſe Ausſchlieſsung wird es aber beſchränkt (limitirt). Folglich iſt der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in ſich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realiſſimum*). Mehr davon ſ. bei dem Worte, Ideal, transſcendentales, und da dieſe Vorſtellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntniſs Gottes *a priori* iſt, bei Theologie, transſcendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

[illegible]

[illegible]

[illegible] Nicht sein Gesicht, sondern seine

theilskraft hat ihm einen Streich geſpielt, indem er unrichtiges Urtheil im Oberſatze fällte.

3. Es iſt alſo falſch, daſs der ſogenannte Betrug Sinne eine falſche Vorſtellung ſei, welche von Sinnen abhänge. Es iſt ein falſches Urtheil, wel- vom Verſtand abhängt Dieſer Betrug iſt nie eine findung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn kann uns nicht betrügen, weil ſie bloſs der Stoff Erkennen iſt, die Erkenntniſs aber nicht im Stoff ern in der Beziehung unſrer Vorſtellungen auf den enſtand, den wir der Materie unſrer Anſchauung, Empfindung, ſetzen, beſteht, und in dieſem Ge- tande irren wir uns. Daſs übrigens die Sinne nicht igen, hat ſchon Epicur erkannt; denn Diogenes Laertius, Sextus Empirikus und mehrere re ſagen, er habe behauptet: jede Anſchauung jedes Bild der Phantaſie ſei wahr, und täuſche nicht αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Gründe waren, weil das Anſchauungsvermögen oder Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn eire ſich nicht ſelbſt; und wenn es von ſeinem Objecte af- werde, ſo könne es zu dieſer Affection nichts hin- n und nichts davon hinwegnehmen (οὐτε γὰρ ἑτερου πρ- δυναται τι προσθειναι ἡ ἀφελειν); es ſei auch nichts vor- n, was in der ſinnlichen Anſchauung einen Irr- auffinden könne, es könne das weder eine artige Anſchauung, weil ſie immer daſſelbe gebe, eine ungleichartige, weil ſie nicht Richter da- ſeyn könne, noch eine andere, weil wir von afficirt werden, noch der Verſtand, weil die- den Anſchauungen abhängt. Lucrez *) trägt

illud,
e falſa.
ſus haberi
ta valebit

dieſes nach Meinekens Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta' ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut du[illegible] ſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut dur[illegible] videri:
Et ſeorſum varios
Et quaecunque col[illegible]ſe 'ſt.
Seorſus item Sapo[illegible]
Naſcuntur, ſeorſu[illegible]
Non poſſint allo[illegible]
Nec porro
Aeque
Proin[illegible]

Und was von denſelben abhängt, einen beſondern
Sinn erfordern; dagegen iſt anders wieder die Wirkung
Des Geſchmacks der Zunge, Geruch und Töne ſind wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann ſogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr iſt als der andre, ſich ſelber nicht einmal beſſern.
Alſo was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das iſt alles wahr.
Geſetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beiſpiel des Thurmes
Viereck in der Ferne ſich rundet: ſo iſt es doch beſſer,
Einen falſchen Grund von ſolcher Erſcheinung zu geben,
Als das fahren zu laſſen, was wir ſchon ſicher beſitzen;
Als den erſten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, ſo ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr traueſt zu glauben,
Wenn ſie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zurückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein ſelbſt das Leben zu Grunde.

Et, ſi non poterit ratio diſſolvere cauſam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul ſint
Viſo rotunda; tamen praeſtat rationis egentem
Reddere mendoſae cauſas utriusque figurae,
[illegible] manibus manifeſta ſuis emittere quaeque;
[illegible]ove fidem primam, et convellere tota
[illegible]ta, quibus nixatur Vita, Salusque,
[illegible]im Ratio ruat omnis, Vita quoque ipſa
[illegible]niſi credere ſenſibus auſis
[illegible]are, et cetera, quae ſint
[illegible]ſequi, contraria quae ſint

Es thut mir leid, dafs Meineke vorſtehendes ei
abſurdes Raiſonnement nennt. Dieſes Urtheil rührt bloſ
daher, weil dieſer übrigens den Sinn richtig liefernde Ue
berſetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für ſeine Leh
re, dafs die Sinne nicht täuſchen, miſsverſtanden hat. Ei
Sinn ſoll den andern nicht belehren können, heiſst nicht
wie der Ueberſetzer des Lucrez ſagt, „wir ſollen nicht in
Stande ſeyn, die Eindrücke eines und eben deſſelben Ob
jects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen
um aus dieſer Vergleichung unſer Urtheil über die ſinn
liche Empfindung zu berichtigen“; ſondern die Sinn
können dieſes nicht, denn dieſes Vergleichen iſt j
eine Sache des Verſtandes, und dieſer iſt es, wel
cher irrt, und uns durch ein falſches Urtheil täuſcht
aber nicht die Sinne. Der Verſtand hält nehmlich di
ſinnliche Empfindung für etwas anders als ſie iſt. Epi
cur ſagt: οὐ γαρ ἀυτων εἰσι κριτικαι (ſc. αἰ ϑυσεις). Das Geſich
ſtellt uns z. B. einen Stab, deſſen eine Hälfte im Waſſe
ſteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hie
belehrt nicht ein Sinn den andern, ſondern der Sta
wird von jedem Sinn nach den Naturgeſetzen dargeſtellt
nach welchen dieſer wirkt, der Verſtand aber muſ
dieſe Geſetze kennen, wenn er richtig darüber urthei
len und nicht irren ſoll, ſonſt entſpringt Schein ſtat
Wahrheit. Der Ueberſetzer des Lucrez ſagt ferner
„nach Epicur darf ich alſo nicht ſagen, der Thurm
ſcheint nur rund, iſt wirklich viereckt, ſondern ich
muſs ſagen: der Thurm iſt rund, weil ich ihn rund
ſehe, und wenn ich das Gegentheil weiſs, irgend einen
Grund ſuchen, warum er unter dieſen Umſtänden, in
dieſer Entfernung, rund iſt. Eben ſo darf ich nicht ſa
gen: der Mond ſcheint mir nur ſo klein, ſondern e
iſt ſo klein, und weil ich durch keine andere ſinnlich
Erfahrung das Gegentheil darthun kann: ſo iſt es auch
wohl möglich, dafs er wirklich nicht gröſser iſt.“ Da
iſt Epicurs Meinung nicht, ſondern er will ſagen, de
Thurm ſtellt ſich meinem Geſicht rund dar, ich
ſehe ihn rund, und das iſt Wahrheit; ob er nun wirk
lich rund iſt, oder nicht, das muſs der Verſtand ver
möge ſeiner Kenntniſſe beurtheilen; ſage ich, der Thurm

ist rund, weil ich ihn rund sehe, so täuscht mich nicht das Gesicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, sondern nur die Anschauung eines runden Thurms liefert, der Verstand muss nun erst diese Anschauung aufs Object beziehen, und die Uebereinstimmung zwischen beiden bestimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber blofs von den Sinnen, nicht von der Phantasie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, dafs die Sinne uns täuschen; Tertullian erklärt sich daher mit Heftigkeit gegen diese Meinung. In unsern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Academiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphysik §. 407); Meier pflegte bei diesem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; sed committitur in illis vitium subreptionis, hinc recte dicitur sensus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optischen Betrug anführen; allein auch bei diesem wird durch den Fehler des Erschleichens ein Schluss für Empfindung gehalten, daher sagt man mit Recht, dass die Sinne nicht täuschen. Es giebt nehmlich eine Täuschung des äussern und innern Sinnes, oder wenn man kann Schlüsse für unmittelbare äussere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optische Betrug gehört zu der erstern, und die Täuschung, das moralische Gefühl, welches mit der Vorstellung einer tugendhaften Gesinnung oder Handlung verbunden ist, für den Grund davon, dass sie tugendhaft sind, zu halten, ist ein Betrug aus Verwechslung eines falschen Satzes mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 2:c), S. Schein, Erklärung.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. I. 2.
Deff. Crit. der prakt. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. II. S. 2:c.

Betrug

Satanslist, [illegible] fraude pieuse. Die Täuschung der Sinne in Ansehung [illegible] da wir etwas vom [illegible] — Anklagen für eine Verschuldung der

Sinnlichkeit halten. So ſchiebt der Wollüſtling ſeine Sünden der Unkeuſchheit auf ſeine Naturtriebe, auf die Macht ſeiner Leidenſchaft; und bedenkt nicht, daſs wenn es nicht von ſeinem Willen abhinge, ſie zu beherrſchen, er weder gut noch böſe ſeyn könnte. Das Moraliſchböſe iſt alſo kein Fehler der Sinnlichkeit, ſondern des freien Willens; aber ſein Urſprung, oder wie es in die Welt gekommen iſt, eben darum unbegreiflich. Alle Menſchen haben dieſe Verderbtheit in ſich, daſs ſie aus freien Stücken zuweilen das Moraliſchböſe dem Moraliſchguten vorziehen, und dieſe Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in ſeiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewuſstſeyn, daſs ſie eigentlich zu unſrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergeſtellet werden müſſe; welches theils plötzlich durch eine Revolution geſchiehet, und die Bekehrung heiſst, theils nach und nach, und die Beſſerung genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 211.
Deſſ. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abſchn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

äſthetiſche, *iudicium aeſtheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenſtandes, durch welche derſelbe für ſchön oder häſslich erklärt wird. Sie gehet vor der Luſt oder Unluſt am Gegenſtande vorher (U. 29) ſ. Geſchmacksurtheil. In der Beurtheilung einer freien Schönheit iſt das Geſchmacksurtheil rein. Eine freie Schönheit ſetzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieſes alſo vorſtellen ſolle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeſchränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement*. So nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand für das zu halten, was er iſt, und es iſt entweder theoretiſch, zum richtigen Erkennen, oder practiſch, zum ſittlich guten Handeln (G. 21) ſ. Menſchenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commiſſion*, *procuration*. Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er iſt entweder Geſchäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum geſtorum actio* *), *geſtion d'affaires*) dann wird ſie bloſs an der Stelle (welches im römiſchen Recht *utiliter gerere* heiſst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geſchäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geſchäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité*. Diejenige Eigenſchaft eines Gegenſtandes, daſs ſeine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie iſt die einzige Eigenſchaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieſer Wiſſenſchaft, oder dem Gegenſtande, von dem ſie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenſtand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verſtandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verſtande ſelbſt ent-

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente ſpeciali pacto. Digeſt. lib. III. Tit. V. de negotiis geſtis leg. X. §. 1.* z. B. das, was ein Vormund im Namen ſeines Pupillen thut.

Beweglichkeit. Bewegung.

Der Begriff der Beweglichkeit ist empirisch entspringt lediglich aus der Erfahrung, und kann nur in einer Naturwissenschaft Platz finden, in der einen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geschieht, welche die eigentliche Metaphysik der Bewegung ist. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntnifs *a priori* zur Metaphysik rechnen, so wäre die Phoronomie ein Theil der angewandten Metaphysik (N. 4).

Bewegung

(als Bestimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus*, *motio*, *mouvement*. Bewegung ist Veränderung des Orts. Das ist die allgemeine Erklärung der Bewegung. Epicur hat sie schon: μεταβασις απο τοπου εις τοπον, auch Baumgarten (Metaphys. §. 199), Käftner (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und Gehler (im Art. Bewegung). Man darf sie einräumen, so lange man die Bewegung blofs phoronomisch betrachtet, d. h. so lange man abstrahirt von der Gröfse, Ausdehnung, Figur u. s. w. kurz, der Beschaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, *mobile*), d. i. desjenigen, dessen Veränderung des Orts möglich ist, und dieses sich blofs als einen physischen Punct vorstellt. Soll aber diese Definition der Bewegung auf jede Beschaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper passen, so reicht obige Erklärung nicht zu. Denn Empirikus macht schon wider Epicurs Erklärung die Einwendung, dafs sie die Bewegung der Töpferscheibe nicht einschliefse, welche, wenn sie herumgedrehet wird, in Bewegung sei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn sie sich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlassen, den sie einnimmt; sie bewegt sich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältnifs zum äufserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den sie einnimmt, verändert sich; denn sie kehrt einem bestimmten Punct desselben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche sie sich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verschiedenen Seiten zu. Folglich ist Bewegung eines Dinges die Veränderung der äussern Verhältnisse (*relationum localium*) desselben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Diese Erklärung passt auch auf die andern beiden Beispiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umstossen will, nehmlich einen Cirkel, dessen eine Spitze fest stehet, während dem, dass die andere einen Kreis beschreibt; und auf eine Thüre, die sich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, sie schliesse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Fasse Bier. Denn bei derselben bleiben die äussern Verhältnisse des Fasses Bier zu dem Raum, den das Fass nicht einnimmt, und das Bier sei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, muss als Einheit betrachtet werden. Das Fass Bier ist nicht in Bewegung, sondern das Bier im Fasse ist in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge ist nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann seine äussern Verhältnisse zu dem dasselbe umgebenden Fasse ändern, und das Fass selbst dennoch seine Verhältnisse gegen den äussern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung seyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphysischen Begriffe von Bewegung auseinander zu setzen, und den des Raums und Orts, in so fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig ist, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengesetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Wesen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Ansehung der Bewegung derselben *a priori* zu erkennen ist, so ist hier nicht die Rede vom Ursprung der Vorstellung des Raums überhaupt, welches eine transscendentale Untersuchung und in dem Artikel Raum zu finden ist; sondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenschaft aller

körperlichen Weſen betrachtet (N. 9). Der Raum iſt in ſo fern die Form aller äuſsern ſinnlichen Anſchauung, das heiſst, alles, was ſich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein bloſser Gedanke, ſondern als von mir unterſchieden mir darſtellen ſoll, das muſs im Raume ſeyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an ſich ſelbſt zukomme, oder nur eine aus der Beſchaffenheit unſers Sinnes entſpringende Vorſtellung ſei, darnach iſt hier nicht die Frage; weil hier bloſs davon die Rede ſeyn ſoll, wie die Bewegung als Erſcheinung nothwendig erfahren werden muſs (N. 2).

4. In aller Erfahrung muſs etwas empfunden werden, dies iſt nun die Materie; ſoll aber die Bewegung derſelben ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, ſo muſs nicht nur die Materie, ſondern auch der Raum ſelbſt, indem er ſich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So iſt der Raum in einer Kutſche ein empiriſcher oder ſolcher Raum, der empfunden wird, und alſo ein Gegenſtand der Erfahrung. Ueberhaupt iſt der Raum, den die Körper einnehmen, empiriſch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, ſo trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt iſt, zugleich aber bewegt ſie ſich auch in einem andern empiriſchen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einſchlieſsen. Dieſe Räume alſo, welche Gegenſtände der Erfahrung ſind, und in einander gedacht werden, ſind ſelbſt beweglich, wie die Materie, die ſolche Räume einſchlieſst, und ſich in ſolchen Räumen befindet. So bewegt ſich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein ſolcher beweglicher Raum heiſst nun der materielle, der relative oder empiriſche Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er ſich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen dieſen empiriſchen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muſs doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

nd der daher nicht weiter beweglich iſt; daher heiſst er der eine oder abſolute Raum, und kann nicht erfahren, der wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N.). Der abſolute Raum iſt alſo an ſich nichts und gar ein reeller Gegenſtand, ſondern bedeutet nur die Vernunftvorſtellung eines letzten Raums, in dem ich alle empiriſchen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, ſetzen oder denken muſs. Machen wir diesen abſoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, ſo iſt das ein Miſsverſtand, die Verwechſelung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empiriſche Räume ſind, denken muſs (eine logiſche Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem ſich alle Räume wirklich befinden (eine phyſiſche Allgemeinheit), welches letztere freilich ſo ſeyn müſste, wenn die Körper nicht Erſcheinungen, ſondern wirkliche Dinge an ſich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers iſt nicht der Raum, den er einnimmt, ſondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde beſtimmen will, ſo will man die Entfernung ihrer Oerter wiſſen. Nun miſst man aber, um dieſes zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeſte, das iſt die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich iſt der Ort der Erde, oder des Mondes, und ſo jedes Körpers, immer nur ein gewiſſer Punct. Daher kann ſich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne ſeinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn ſie ſich um ihre Axe drehet (N. 5).

Beſtimmen alſo das Wo, oder den Ort, in [illegible]per befindet, nicht bloſs durch ſeine Lage [illegible]enſtände, ſondern zugleich durch die Lage [illegible]tes in dem Gegenſtande gegen ſeine [illegible]lſo auch ſchon dann Bewegung an, [illegible]ſeinem Ort bleibt, aber ſeine äuſ[illegible]re Gegenſtände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, sie mag nur durch Veränderung des Orts, oder der äufsern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich.

a. Durch die Zeitvorstellung. Denn Veränderung ist Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und eben demselben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der ersten oder phoronomischen Erklärung der Bewegung den Ort, heifst er ist an einem Ort, und er hat den Ort verlassen, oder ist nicht mehr an diesem Ort. Nicht mehr, heifst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, ist er nicht da. Lassen wir das nicht mehr ganz weg, so heifst, ein Körper verändert den Ort, er ist an einem Ort, und ist nicht an diesem Ort, welches zwei contradictorisch entgegengesetzte oder sich einander völlig aufhebende Prädicate sind. Das Nicht mehr macht also den Begriff der Veränderung erst möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorstellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort seyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verschiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt also aller Bewegung zum Grunde, und sie ist ohne Zeit nicht möglich. Und so ist die Bewegung selbst allerdings etwas zufälliges und empirisches, dessen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung voraussetzt. Aber die Zeit liegt derselben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwissenschaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unserer sinnlichen Vorstellungen wäre, und diese dadurch allgemein und nothwendig bestimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeiniglich die Ruhe durch die Abweſenheit der Bewegung. Dieſe Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt ſogar in Widerſprüche. Man nehme an, daſs ein Punct ſich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derſelben Geſchwindigkeit bewege. Er muſs alſo einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig ſeyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig iſt, verändert er ſeinen Ort nicht, welches bei dem Punct ſo viel heiſst, als bewegt er ſich nicht. Iſt nun die Abweſenheit der Bewegung ſchon Ruhe, ſo ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung beſtände alſo darin, daſs der Körper jeden Augenblick ruhet, welches ſich widerſpricht *). Man wird alſo ſagen, der Punct bewegt ſich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, ſondern nur bis B, in welchem Puncte ſich die erſte Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben ſo lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun ſowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper ſei aber nicht den kleinſten Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterſchied in der Quantität (Gröſse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, ſo iſt er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, ſo iſt er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abweſenheit der Bewegung iſt; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengeſetzt iſt, zwei entgegengeſetzte Bewegungen aber in demſelben Augenblick mit einander verbunden ſich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math. X.* 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweiſen. Das Bewegte, ſagt er, iſt in einem Orte, was in einem Orte iſt, hat keine Bewegung, demnach iſt alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, ſo wäre folglich die Bewegung in I offenbar = 0, alſo der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieſelbe iſt, welches ſich widerſpricht ſo müſste entweder dieſe Quantität nicht dieſelbe, oder der Körper, wenn er ſich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Puncte denſelben Schluſs machen können, in jedem Puncte in Ruhe ſeyn, welches ſich doch auch widerſpricht. Man ſtelle ſich ferner vor, dafs Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet ſtehe. Man denke ſich ferner einen Körper, der in dieſer verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufſteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B ſeine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen muſs. Iſt nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man ſagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erſt wieder Bewegung erfolgen muſste, alſo noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abweſenheit der Bewegung iſt. Wie gehet es nun zu, dafs man hier den Körper in B in Ruhe denken muſs, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken muſste? Der Grund liegt darin, dafs die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beſchleunigt gedacht wird, ſ. Beſchleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, ſondern nur bis zu einem Grade der kleiner iſt als jede anzugebende Gröſse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB geſtellt, mithin der Körper immer noch als ſteigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, ſo würde der Körper immer noch ſteigen, die Geſchwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch ſo gro-

sen, anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner ist als jeder anzugebende Raum, mithin seinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht veränderu. Er würde also in dem Zustande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) in demselben Orte, in B seyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, so wird dieser Zustand der beharrlichen Gegenwart sogleich wieder aufgehoben. Dies ist nun der eigentliche Begriff der Ruhe, dafs sie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht blofs einen Augenblick dauernde) Gegenwart in demselben Ort ist. Der Begriff der Abwesenheit der Bewegung ist gar kein Gröfsenbegriff, sondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derselben. Daher ist der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, sondern so wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, so kann dieser Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort ist also nicht Ruhe, wenn sie nicht eine Zeitlang, wäre sie auch nur eine sehr kleine Zeit, dauert, sondern blofs Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig also ein Punct das Gegentheil der Linie ist, so wenig ist die Abwesenheit der Bewegung oder die blofse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zusammensetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte sind; so wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abwesenheiten der Bewegungen zusammensetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte sind, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig ist, und also der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct die Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abwesenheit einer Bewegung eine, auch noch so kleine, Zeit hindurch, so wäre er in diesem Puncte in Ruhe. So kann man auch sagen, die Ruhe ist eine Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, so wie

die Bewegung eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geſchwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zuſammengeſetzt ſind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort ſcheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, daſs eine Kugel ſich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich ſeyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn ſie ſich doch um ihre Axe bewegte. Allein ſobald nicht von einem bewegten Puncte, ſondern Körper, die Rede iſt, ſo beſtehet ſeine Ruhe darin, daſs er an demſelben Ort, nicht nur dem Orte ſelbſt, ſondern auch in allen ſeinen äuſsern Verhältniſſen zu einem gegebenen Raume demſelben beharrlich gegenwärtig iſt. Eine Kugel iſt in Ruhe, heiſst daher nicht bloſs, ſie iſt einem Orte beharrlich gegenwärtig, ſondern einem gegebenen Raum in allen ihren äuſsern Verhältniſſen zu demſelben, ſie beharret in derſelben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorſtellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, ſ. Abſprung, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes- und Zeitpuncten als bloſsen Grenzen der Linien und Zeiten zuſammen zu ſetzen. Die Skeptiker ſetzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. Diodorus Kronus ſagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es iſt, oder in dem, wo es nicht iſt. Bewegt es ſich in dem erſtern, dann bleibt es in dieſem Ort, iſt alſo ohne Bewegung. In dem letztern kann es ſich nicht bewegen, weil ein Weſen da, wo es nicht iſt, keine Bewegung haben kann.

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus unteilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröſse *). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröſse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröſse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſchenraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τουτο δε ἐςι ψευδος· ου γαρ συκειται ὁ χρονος ἐκ των νυν ὀντων ἀδιαιρετων, ὁσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea **), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo infinitum ſit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo.* Canimbricenſes, *in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap.* 9.

**) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſes Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Οὗτος καὶ τὸν Ἀχιλλέα πρῶτος λόγον ἠρώτησε. Φαβωρῖνος δὲ φησι Παρμενίδην, καὶ ἄλλους συχνούς. *Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für ſo unüberwindlich hielt, daſs man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hieſs aber der Einwurf des Zeno, weil dieſer griechiſche Held, den Homer den ſchnellfüſſigen nennt, in demſelben zum Beiſpiel angeführt wird. Der Einwurf heiſst ſo: das allergeſchwindeſte Bewegliche kann das allerlangſamſte nicht erreichen, wenn dieſes beim Anfang der Bewegung, ſei es auch noch ſo wenig, voraus iſt *). Wir wollen ſetzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte ſei zwanzigmal ſo geſchwind als die erſtere. Während daſs nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen ſie dem Achilles alſo noch vor iſt. In der Zeit, daſs Achilles dieſen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines ſolchen Schritts zurück, und iſt nun dieſen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, daſs Achilles dieſen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieſes 20ten Theils, alſo $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denſelben voraus, und ſo fort ins Unendliche.

Antwort. Dieſer Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heiſst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen beſtehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil beſtehet, ſo kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder ſo, und ſo fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und ſo fort, ſo erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Προσκειται εν τουτοις, ὁτι ουδε το ταχιςον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Ariſt. Phyſ. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröſse iſt. Daſs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, daſs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchſchreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder daſs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, daſs man ſie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerſpricht ſich ſelbſt. Denn man nehme z. B. einen Tiſch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit ſei. Auf dieſem Tiſche liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, ſo, daſs zwei Ellen des Stabes auf dem Tiſche liegen, und zwei Ellen über den Tiſch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tiſches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang ſei. Der Stein bewege ſich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tiſche, ſo, daſs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tiſche zurücklege, ſo wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu ſich zu bewegen, ſo wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in ſeiner Bewegung bleibt, die Abendſeite des Tiſches erreichen, und vier Ellen durchlaufen ſeyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang iſt, folglich in der halben Stunde ſo viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung; welches ſich widerſpricht.

Antwort: Ariſtoteles ſagt ganz richtig, dies iſt ein Trugſchluſs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe iſt, nehmlich den Tiſch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derſelben, aber entgegengeſetzten Bewegung iſt. Folglich iſt bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zu zwiefach, denn um ſo viel als ſich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt ſich der Stein gegen Abend, folglich muſs der eine in halb ſo viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tiſches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, ſo iſt ſie auch nicht vorhanden, nun kann ſie niemals anfangen, alſo u. ſ. w. Der Unterſatz wird ſo bewieſen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn, nun könnte er niemals anfangen ſich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu ſeyn; denn ſo wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar iſt, folglich u ſ. w. Ueberdem iſt es gewiſs, daſs von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erſte ſeyn kann, weil ſie ſonſt auf dieſer Seite endlich ſeyn, würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem erſten berühren. Denn die Bewegung iſt ein Seyn, das weſentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander ſeyn können. Alſo kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar iſt, wie es ohne Zweifel auch iſt, wenn es exiſtirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer ſchiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der ſchiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müſste es nothwendig den letzten Theil des Tiſches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derſelben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Dieſer Einwurf fällt wieder damit weg, daſs die Zeit eben ſo wohl ins Unendliche theilbar iſt, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich iſt, kann allerdings kein Theil der erſte und der letzte ſeyn. Aber eine Linie zwiſchen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung iſt nicht auf beiden Seiten unendlich lang, ſondern ſie hat zwei Endpuncte, zwiſchen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt alſo bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie ſie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu ſeyn, zeigt ſich, wenn man ſich erinnert, daſs der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar iſt, und der Körper dieſe Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umſtände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;
II. die Richtung der Bewegung;
III. die Zeit;
IV. die Geſchwindigkeit;
V. die Gröſse der Bewegung;
VI. die Arten der Bewegung.

Dieſe ſechs Stücke machen den Gegenſtand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urſache der Bewegung; ſie iſt zum Theil der Gegenſtand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urſache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urſprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenſtand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maſſe; ſie iſt der Gegenſtand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maſſe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung; ſie ſind der Gegenſtand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, ſ. 1. f.

II.

Die Richtung *(directio, direction)* der Bewegung heiſst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder ſeinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle deſſelben fortgeht. Wenn bei dem einfachſten Falle alle Puncte an dem Körper ſich durchaus auf gleiche Weiſe bewegen, ſo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieſes Puncts beſchriebene Linie heiſst dann der Weg oder die Bahn des bewegten Körpers. Iſt der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beſchrieben, ſo giebt er ſelbſt die Richtung an. Ein im Kreiſe bewegter Körper verändert ſeine Richtung continuirlich (ohne einen Abſprung in dieſe Veränderung zu machen), ſo, daſs er bis zu ſeiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeſchloſſen hat, und doch ſagt man: er bewege ſich immer in derſelben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir ſehen alſo, obige Definition der Richtung bedarf noch verſchiedener Einſchränkungen (N. 7). Es fragt ſich nehmlich, wenn ein im Kreiſe bewegter Körper ſich immer in derſelben Richtung bewegt, was iſt die Seite, nach der die Bewegung gerichtet iſt? Dieſe Frage iſt mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterſchied der Schnecken, die ſonſt ähnlich und ſogar gleich ſind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden iſt? Gewöhnlich ſind nehmlich die Schneckenwindungen ſo, daſs ſie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, dieſe letztere einem alsdann links zugekehrt iſt, und die Windungen von oben nach unten der ſcheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenſeitige Windung, und dann finden ſich auch, obſchon äuſserſt ſelten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Miſsgeburten (*anfractibus ſiniſtris ſ. contrariis*) (ſ. Chemnitz Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksſchnecken. Blumenbach Handbuch der Naturgeſchichte IX. Abſchnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine ſolche linksgewundene Schneckenart iſt der *Perverſus* oder das Linkshörnchen, das ſich häufig an alten Weiden und andern Baumſtämmen findet (Blumenbach. l. c. 54; 5. 455). An den Küſten der Engliſchen Provinzen Kent und Eſſex findet man in den ſteilen Hügeln um Harwich das linksgewundene Kinkhorn (*Murex perverſus Lin. Mu-*

rex contrarius, *foſſilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc phyſic. und moral. Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen. 1. B. 5. Abth. 40. Br. S 261). In Blumenbachs Abbildung naturhiſtoriſcher Gegenſtände 2. Heft befinden ſich unter Nro. 20. zwei ſolche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küſte von Eſſex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterſchied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erſtern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der ſich zwar conſtruiren (in der Anſchauung darſtellen) wie A. B, aber, als Begriff, ſich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läſst. Es läſst ſich der Unterſchied beider Richtungen zwar mathematiſch, d. i. in der Anſchauung, aber nicht philoſophiſch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbſt in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterſchied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menſchen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen geſetzt iſt, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die gröſsere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die groſse Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader ſtieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiseröhre lag rechts und endigte ſich auch allda in den Magen. Die erſte Beugung der dünnen Därme, und die ſigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geſchahe ebenfalls rechts. Dieſes fand Heinrich Sampſon in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer geſund geweſen war, und auch ſchon einige Kinder gezeugt hatte. (*Tranſact. Philoſ. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wieneriſche Beyträge zur pract. Arzneykunde u. ſ. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 305). Der Unterſchied iſt folglich hier nur mathematiſch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältniſs zu andern Dingen),

aber nicht phyſiſch. Hiermit hängt nun der Unterſchied zwiſchen zwei Kreisbewegungen zuſammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen ſind, (N. 7.). ſ. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, inſofern er zur Bewegung gehört, ſ. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geſchwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die Geſchwindigkeit (*celeritas*, *velocitas*, *viteſſe*) der Bewegung heiſst die Gröſse des Verhältniſſes, in welchem die Gröſse der Bewegung zu der Gröſse der Zeit ſtehet, die der Körper zu dieſer Veränderung nöthig hat. Je gröſser nehmlich die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum iſt, den ein phyſiſcher Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit iſt, die er dazu braucht, deſto gröſser iſt die Geſchwindigkeit. Eine Bewegung heiſst geſchwinder als eine andere, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderſelbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt ſo geſchwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein doppelter Raum oder eben derſelbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher iſt Geſchwindigkeit ein relativer Begriff, d. h. man kann nicht ſagen, wie geſchwind eine Bewegung, ſondern nur, wie vielmal ſie geſchwinder oder weniger geſchwind, als eine andere ſei. Nimmt man inzwiſchen eine bekannte Geſchwindigkeit zur Einheit an, ſo läſst ſich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben ſo vielmal gröſser oder kleiner als 1 iſt, ſo vielmal die Geſchwindigkeit gröſser oder kleiner iſt, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geſchwindigkeit eine Gröſse.

Der Ausdruck Geſchwindigkeit bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, ſagt man, dreht ſich geſchwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu $25\frac{1}{2}$ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch iſt die Bewegung der Sonne viel geſchwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographiſche oder deutſche Meilen im Umkreiſe, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloſs an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abſtrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreiſe, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutſche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geſchwindigkeit der Erde zur Einheit an, ſo iſt die Sonne ſo vielmal geſchwinder als die Erde, ſo vielmal 5400 in 23960 enthalten iſt, d. h. beinahe $4\frac{1}{2}$ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde $25\frac{1}{2}$ mal geſchwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt ſich auch die Erde ſoviel ($25\frac{1}{2}$) mal ſchneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Gröſse gleich iſt, auch nur in $25\frac{1}{2}$ Tagen herum kömmt, und alſo wirklich ſich ſo viel mal langſamer bewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt ſich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich $4\frac{1}{2}$ mal geſchwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal gröſser als der Umkreis der Erde iſt; da ſie ſich nun $25\frac{1}{2}$ mal langſamer um die Axe drehet, als die Erde, ſo iſt doch noch immer jeder Punct ihres Aequators ſo viel mal geſchwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als $25\frac{1}{2}$ in 113 enthalten iſt, nehmlich $4\frac{1}{2}$ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich die ſtrömende Bewegung des Bluts im erſtern weniger Geſchwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langſamer in den Adern, aber es circulirt ſchneller, oder kömmt

geſchwinder herum. Daher kann man die Geſchwindigkeit, mit der ein Körper im Kreiſe herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewiſſer Punct ſeinen Ort verändert, und ſich fortbewegt, die räumliche Geſchwindigkeit nennen. So iſt es auch bei den Bebungen elaſtiſcher Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es ſei der circulirenden oder oſcillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieſes Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn ſonſt nur die Miſsdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen iſt. Denn dieſe bloſse Vergröſserung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergröſserung der räumlichen Geſchwindigkeit hat ihre eigene und ſehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rückſicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geſchwindigkeit bloſs in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, ſo wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig iſt, mit T. Daher iſt die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Gröſse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Gröſse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, deſſen Geſchwindigkeit iſt = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heiſst, ſie iſt 3 mal ſo groſs als die Geſchwindigkeit deſſen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Gröſse der Bewegung (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zuſammenſetzung derſelben aus einfachen Bewegungen. Wenn nehmlich die Bewegung eine continuirliche Größe [illegible]

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heifst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, aufser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heifse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heifst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, dafs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie blofs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, dafs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, blofs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie kennt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl der Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie [illegible] von den Urſachen der Bewegung,

den phyſiſchen Kräften. Aber die Theorie von den Urſachen der Bewegung gründet ſich auf die reinen Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zuſammengeſetzter Gröſse, von der Theorie derſelben als Wirkung einer Kraft ganz abgeſondert, und die letztere wieder in zwei verſchiedenen Wiſſenſchaften, der von der nothwendigen Beſchaffenheit der Bewegung als Wirkung der Beſchaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes iſt ein Grundſatz, d. i. ein Satz, deſſen Wahrheit durch die bloſse reine Anſchauung erkannt wird; oder, wenn man ſich die Sache durch die bloſse Einbildungskraft vorſtellt, ſo iſt es gar nicht möglich, ſie ſich anders vorzuſtellen. Es giebt dieſelbe Erſcheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er ſich beweget, in Ruhe iſt; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er ſich befindet, in Bewegung iſt, nur mit gleicher Geſchwindigkeit, aber in entgegengeſetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, ſo iſt es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den beſtirnten Himmel) als ruhig, oder dieſen als bewegt und jenen als ruhig anzuſehen befugt bin, wie ſich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es alſo nach obigem Grundſatze einerlei Erſcheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Fluſs hinabfährt, oder ob beide Ufer mit ſamt dem Fluſſe mir entgegen kommen. In Anſehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Urſachen der Bewegung, ſondern nur auf die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

ſelbſt ſehe) iſt es einerlei, welches von beiden ich als bewegt anſehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingeteilt:

A. In Abſicht auf die Gröſse (*Quantität*), in einfache und zuſammengeſetzte.

B. In Abſicht auf ihre beiden Beſchaffenheiten (Qualitäten), Richtung und Geſchwindigkeit.

a) In Abſicht auf Richtung, in drehende, fortſchreitende und bebende; die fortſchreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewiſſen Raum eingeſchränkte, oder in ſich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in ſich zurückkehrende aber in die circulirende und oſcillirende.

b) In Abſicht auf Geſchwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in beſchleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig beſchleunigte oder verminderte.

C. In Abſicht auf Verhältniſs (Relation), in abſolute und relative, in gemeinſchaftliche und eigene.

D. In Abſicht auf Modalität, in ſcheinbare und wirkliche.

Von dieſen verſchiedenen Arten der Bewegung folgen hier umſtändliche Nachrichten in alphabetiſcher Ordnung.

Abſolute Bewegung, (*motus abſolutus*, *mouvement abſolu.*) Eine ſolche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er ſich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, ſo müſſen wir zwei Gegenſtände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der ſich bewegt, und einen Raum, in dem er ſich bewegt. Der letztere

muſs alſo materiell ſeyn; denn ich muſs gewahr werden können, daſs der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe zu ihm ändert, folglich muſs ich dieſen Raum ſelbſt, durch andere körperliche Gegenſtände, die ihn entweder einſchlieſsen oder ſonſt bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, das Prädicat abſolut aber vorausſetzt, daſs bloſs die Bewegung des Körpers, ohne Rückſicht auf ſeine Verhältniſſe zu etwas auſser ihm, gemeint ſei; ſo hebt das Prädicat abſolut die Merkmale, äuſſere Verhältniſſe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abſolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem ſolchen Raume, der bloſs Bedingung der äuſsern Anſchauung iſt, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Daher iſt nun auch die abſolute Bewegung ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ein bloſser leerer Gedanke, welcher dadurch entſtehet, daſs man durch logiſche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abſolute Bewegung gegenüber ſtellt. Man ſtelle ſich vor, daſs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und daſs wir uns auf demſelben befänden. Geſetzt, dieſer Weltkörper wäre wirklich in der ſchnellſten Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuſtande, daſs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein ſolcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe gegen denſelben mit Schnelligkeit ändern würde; ſo könnten wir doch, ſo lange es an einem ſolchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, dieſe Bewegung nie erfahren. Ja die abſolute Bewegung ſelbſt iſt nicht einmal denkbar; denn daſs es uns ſo vorkömmt, als könnten wir ſie denken, rührt bloſs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct ſetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er ſich entfernt, ja den Raum uns vorſtellen, den er verläſst, und den Raum, den er durchläuft, das alles ſind aber Bedingungen, die bei der abſoluten Bewegung wegfallen müſſen, weil ſie ſchon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer abſoluten Bewegung würden

keine äufsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beſtände dann alſo die abſolute Bewegung? Gehler, Phyſ. Wörterbuch, Art: abſolute Bewegung, ſagt: in der Veränderung des abſoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der abſolute Ort iſt ja aber ein ſolcher, der mit keinem andern verglichen, ſondern an und für ſich betrachtet wird; folglich iſt die Veränderung deſſelben nicht denkbar, weil ſie einen andern Ort vorausſetzt, der nicht der erſte iſt, alſo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die abſolute Bewegung iſt alſo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alſo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe aufser uns einen abſoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritiſchen Behauptung aber, dafs der abſolute Raum nur Form *a priori* unſrer äufsern Vorſtellungen iſt, oder dafs unſer Vorſtellungsvermögen ſo beſchaffen iſt, dafs wir die Objecte gewiſſer ſinnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort aufser uns ſetzen müſſen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abſolute Raum *a priori* iſt, und alſo nicht wahrgenommen werden kann. Der geometriſche Raum, den ein Körper einnimmt, iſt der, welcher in der Vorſtellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alſo genau ſo grofs iſt, als der Körper ſelbſt. Dieſer Raum iſt nicht der abſolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers iſt der Punct, von dem an ſeine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometriſche Raum iſt gleichbedeutend mit dem abſoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus dieſem Raum in einen andern hinein wäre nicht abſolute Bewegung, ſondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniſſe gedacht werden. Folglich iſt die abſolute Bewegung ein leerer Ge- [illegible] Und wenn Gehler ſagt, dafs wir mit der ganzen Erde ſtets in abſoluter Bewegung ſind, und die neuere [illegible] der Sternkunde es wahrſcheinlich ma- [illegible] abſolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieſelben gar nicht, oder doch erſt nach langen Zeiten bemerken; ſo meint er damit relative Bewegungen in einem Raume, der als ruhig vorgeſtellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einſchlieſsender gegeben iſt. So iſt z. B. unſer ganzes Sonnenſyſtem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmaſst hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neueſten Zeiten Erfahrungen dieſe Bewegung zu beſtätigen ſchienen. Gehler verwechſelt nun den ſcheinbar ruhenden Raum, in welchem ſich die Erde um die Sonne drehet, mit einem abſoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich auſser uns vorhandenen Weltraums anſiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Phyſiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben iſt, wird wahrgenommen und iſt alſo beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äuſserſten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, ſondern jeder Raum einen andern vorausſetzt, in welchem er ſich bewegt, ohne daſs wir dieſe Bewegung von dem äuſserſten empiriſchen Raume, in dem ſich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus*, *mouvement tremblant*). Die oſcillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geſchlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung geſetzten Luft ſind eine ſolche Bewegung, die nicht fortſchreitend iſt, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch ſchwankend, weil die Theile der Materie immer auf denſelben Boden zurückkehren. Da ſie nun auch nicht drehend iſt, ſo muſs ſie beiden Bewegungen, der fortſchreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beſchleunigte Bewegung (*motus acceleratus*, *mouvement accelere*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſich ſo verändert, daſs ſie immer gröſser wird. Eine ſolche [illegible] ſteht, wenn in dem bewegten Kör[illegible]

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Geſchwindigkeit, die er von ſeiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Geſchwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man ſ. die Worte **Beſchleunigung**, und im Fortgange dieſes Artikels: **gleichförmig-beſchleunigte, ungleichförmig-beſchleunigte Bewegung.**

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis, mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer in derſelben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieſelbe elliptiſche Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo ſie ausgegangen waren, ſo daſs ihre Laufbahn eine vollkommen geſchloſſene Linie vorſtellt. In derſelben **Richtung**, heiſst hier, daſs die Bewegung immer nach derſelben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6. 7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis, mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume immer in derſelben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixſternen gemeinſchaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und ſchlieſsen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heiſst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältniſſe zu den Puncten des Himmels, immer in derſelben entgegenſtehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einſchränkung hinzuſetzen ſollen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die ſich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius, mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex*, *mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere ſetzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufſteigen deſſelben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens iſt aus ſo viel Bewegungen zuſammengeſetzt, als Pferde vorgeſpannt ſind, die ihn ziehen. Auf die Phyſik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluſs, daſs man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorſtellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Man konnte auf dieſe Art nicht wohl die Gröſsenlehre der Bewegung (Phoronomie) nach ihren Theilen *a priori* einſehen lernen, welches doch in mancher Abſicht auch ſeinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieſer Nutzen zeigt ſich in der Transſcendentalphiloſophie, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens*, *mouvement qui etend l'espace*). Bewegung, welche fortſchreitet, ohne zurückzukehren. So ſchieſst eine Sternſchnuppe fort, bis ſie erliſcht. Dieſe Bewegung iſt entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortſchreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn ſie kein Hinderniſs antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus ſpatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in ſich zurück zu kehren, wie der paraboliſche Flug einer Kanonenkugel (N. 6), ſ. fortſchreitende Bewegung.

Fortſchreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progreſſif*). Bewegung, welche den Ort des ſich bewegenden Körpers verändert. So ſchreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortſchreitende Bewegung iſt aber entweder den Raum erweiternd, ſ. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeſchränkt (*motus in dato ſpatio coarctatus*, *mouvement reſtreint à un eſpace donné*). Das letztere iſt ſie, wenn die Bewegung aus einem gewiſſen Raume nicht

herausſchreitet, z. B. die Erde bloſs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine ſolche Bewegung kehrt immer in ſich zurück, und iſt entweder circulirend, oder oſcillirend, ſ. circulirende und oſcillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinſchaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis*, *mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben ſcheint. So ſcheinen alle himmliſchen Körper den 24ſtündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erſte Bewegung (*motus diurnus ſ. primus*, *mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Perſonen und Gegenſtänden eine gemeinſchaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinſchaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder ſind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus*, *mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie iſt. Alle einfachen Bewegungen ſind geradlinigt; aber auch zuſammengeſetzte Bewegungen ſind geradlinigt, wenn ſie entweder nach derſelben oder nach entgegengeſetzter Richtung fortſchreiten, oder auch, wenn ſie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einſchlieſsen, und der Gröſse nach unverändert bleiben, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis ſ. aequabilis*, *mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen [illegible] gleiche Wege zurücklegt. So ſoll der Z[illegible] richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secund [illegible] oder ſeine Bewegung ſoll g[illegible] mit gleicher Geſchwindigk[illegible] Bewegung geſetzter Körper

ſeine einmal erhaltene Bewegung gleich-
n, ſ. Geſchwindigkeit.

·mig - beſchleunigte Bewegung
·r *acceleratus*, *aequabiliter acceleratus*,
alement accelerè). Bewegung ei-
ſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zei-
inimmt *). Eine ſolche Bewegung ent-
unveränderliche Kraft auf den
örper zu wirken fortfährt, und ihm
mmer gleiche Zuſätze zu ſeiner
bt, wie die Schwere dem fallenden
eunigung.

ꝛ - verminderte Bewegung
tardatus, *aequabiliter retardatus*,
ment retardé). Bewegung ei-
Geſchwindigkeit in gleichen Zei-
nmt. Eine ſolche Bewegung ent-
ränderliche Kraft dem beweg-
irkt, und ihm in gleichen Zeiten
ſeiner Geſchwindigkeit benimmt,
z erſchöpft iſt, und der Körper
ie Bewegung eines lothrecht in
ins von der Schwere gleichför-

ewegung (*motus curvili-
rviligne, ou en ligne*
der zurückgelegte Weg eine
ein einmal bewegter Körper
ſtets geradlinigt fortſetzt, ſ.
ie krummlinigte Bewegung
wenn eine andre Kraft den
en Richtung bringt. Daher
ewegungen ſtets zu den zu-

*) *l. 3. de motu, qui a quiete recedentibus temporibus acquirit.*

ſammengeſetzten, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung (N. 6.).

Oſcillirende, ſchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus*, *mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurücklegt. Eine ſolche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung iſt in ſich zurückkehrend, aber nicht in einer geſchloſſenen Linie, wie die circulirende Bewegung, ſondern ſie beſchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deſſen Ende ſie wieder in demſelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deſſelben, und ſo wechſelsweiſe fort. Wenn alſo die Linſe des Pendels (Fig. 15) von A nach C und dann wieder von C nach A und ſo fort geht, ſo macht ſie ihre ſchwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus*, *mouvement relatif*). Bewegung, die ſich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieſer Raum, der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeſtellt werden. Dieſe Bewegung iſt die einzige, die wir uns vorſtellen können, und der Begriff der abſoluten Bewegung entſtehet bloſs dadurch, daſs das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logiſch verneint wird. Die abſolute Bewegung iſt nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ iſt, oder ſich auf einen nicht gegebenen oder abſoluten Raum bezieht. Dieſer Begriff iſt aber leer, oder man kann ſich gar kein ihm entſprechendes Object vorſtellen, ſondern verwechſelt höchſtens, wenn man glaubt, man ſtelle ſich die abſolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abſoluten. Geſetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alſo von den vier Wänden derſelben eingeſchloſſen, ſo [illegible] ich mir die Cajüte als in Ruhe vorſtellen, wenn [illegible] nicht ſchwankt, wenn alſo eine Kugel ſich auf e[illegible] in der Cajüte bewegt, ſo werde ich mir die Cajüt[illegible] und [illegible] Bewegung vorſtellen, und nich[illegible]

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung seyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, dafs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, so giebt es mir einerlei Erscheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend schwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengesetzter Bewegung, aber mit gleicher Geschwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben so giebt es einerlei Erscheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Flusses als in Bewegung ansehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirisch gegebenen Raum vorstelle, der noch so grofs ist, z. B. bis jenseit der entferntesten Sterne, die wir wahrnehmen, so ist doch von demselben schlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung sei oder nicht. Daher nun mufs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Ursachen der Bewegung sehen, als wovon die Phoronomie abstrahirt,) einerlei seyn, ob ich einen Körper in diesem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt, ansehen will. Es giebt völlig gleichlautende Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder Ruhe, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches sie unterschieden werden können,) ob man die Bewegung und Geschwindigkeit dem Körper, oder die entgegengesetzte Bewegung und die nehmliche Geschwindigkeit dem Raume, in dem sich der Körper befindet, beilege, da wir jeden solchen Raum als empirisch [illegible] beweglich betrachten müssen, indem der absolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist (N. 15).

[illegible] ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, kann ich die gegebene Geschwindigkeit entweder [illegible] oder in entgegengesetzter Richtung [illegible] Theil der Geschwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältnifs betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper sich befindet, zu einander stehen, in der also von aller Ursache der Bewegung abstrahirt wird, ist es ganz einerlei, wie viel Geschwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Ursachen der Bewegung ankömmt, ist dieses nicht einerlei, weil ich da dem Gegenstande die Bewegung beilegen mufs, bei dem sie als nothwendige Wirkung ihrer Ursache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinschaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, sind also in relativer Ruhe gegen einander, aber sie sind darum nicht in absoluter Bewegung, sondern in gemeinschaftlicher relativer Bewegung gegen andre sie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der sie einschliefst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, so sind das nicht absolute, sondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des ersten gegen den zweiten nur durch BC gegangen ist; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch sie eben relativ und nicht absolut sind. Nach der bisher gewöhnlich gewesenen Vorstellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine solche, bei der der relative Raum unbewegt sei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie sie dem Auge aus gewissen Gesichtspuncten erscheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beschriebene Raum erscheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange sich nicht gewisse aus Nebenumständen gezogene Urtheile der Seele über wahre Gröfse und Entfernung mit einmischen, so lange beurtheilt man [illegible]

der Gröſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement accéleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewe-

...us variatus ſ. inaequabilis, *mouvement va-*

rié). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkei nicht immer gleich iſt. Sie wird der gleichförmi gen entgegen geſetzt, und in beſchleunigte un verminderte abgetheilt, ſ. beſchleunigte Bewe gung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird oder von der Theile nach und nach hinweggenommer werden. Solche Bewegungen entſtehen mechaniſch wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräft ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an ge wiſſen Stellen des Weges einen Theil ſeiner Bewegun wegnehmen; oder phoronomiſch, wenn gleich entgegengeſetzte Bewegungen mit ihm verbunden wer den. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfener Körper entgegen. Dieſe Verminderungen ſind alſo ne gative Beſchleunigungen, ſo wie die Beſchleunigunger negative Verminderungen. Man ſ. die Worte Beſchleu nigung, gleichförmig verminderte Bewe gung, ungleichförmig verminderte Bewe gung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus mouvement réel*). Der Name zeigt ſeine Bedeutung ſelbſt; man ſetzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der ſcheinbaren durch den Bo gen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in ſich, (*mo tus revertens, mouvement revenant*). Wenn ein Bewegung entweder eine [illegible] Linie beſchreibt, di ſich ſchlieſst, z. B eine[illegible] oder Ellipſe, oder wenn ſie auf ihrem We[illegible] [illegible]ſſen Punc kömmt; und dann den[illegible] [illegible]eht, heiſst das eine zurückk[illegible] [illegible]ie ; iſt diejenige zurückkehre[illegible] culirende [illegible] die zu[illegible] culirende [illegible] gung.

ngeſetzte Bewegung (*motus com-*
ment compoſé). Aus der Vorſtellung
eines Puncts als einerlei mit zwei oder
ngen deſſelben zuſammen verbunden,
ellung der zuſammengeſetzten Be-
t die phoronomiſche Vorſtellung.
t ſich die zuſammengeſetzte Bewegung
ſie iſt Bewegung eines Körpers, der
rern Kräften zugleich getrieben wird.
)gen übrigens ſeyn wie ſie wollen.
h in eine und dieſelbe gerade Linie
h der bisher gewöhnlichen Vorſtel-
Bewegung gab, ſo iſt die Bewe-
röſse zuſammengeſetzt, und es
nengeſetzte Wirkungen mehrerer
Linien, nach deren Richtungen
ıf einander fallen.

B. vorſtellen, ein Punct werde
ıd zu getrieben, durch eine andere
ıach Morgen zu bewegt, ſo hat
Bewegungen, aus welchen eine
ıng (*motus compoſitus, mou-*
teht, welche in dem Ueber-
ıng über die andere beſteht

wird, bloſs von der Bewegung
rie) gehandelt. Dieſe Bewe-
ıng eines Objects, nehm-
in ich kann auch die Bewe-
ubjects betrachten. Und
Beſchreibung eines Raums
'aſs meine Einbildungskraft
elbſt erzeugt, z. B. wenn
ein Parallelogramm oder
'eine eine Seite, die als
vird, herumdrehen läſst,
, welcher ein Cylinder
ellt, daſs ein Punct ſich
e erzeugt (C. 154. f.
ımie von jeder Beſchaf-

fenheit des Beweglichen, alſo auch von ſeiner Gröſse und Geſtalt abſtrahirt wird, ſo iſt die Bewegung deſſelben ganz einerlei mit der Vorſtellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Beſchreibung eines Raums; nur abſtrahirt der Geometer von der Zeit, in der ſich der Punct fortbewegt, oder von der Geſchwindigkeit deſſelben. Die Phoronomie iſt alſo die reine Gröſsenlehre oder Mathematik (*matheſis*) der Bewegung, indem ſie die Gröſse der Bewegung ordentlich, durch die Beſchreibung des Raums vermittelſt eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit beſchreibt, conſtruirt, oder ſinnlich darſtellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik iſt. Die Gröſse der Bewegung heiſst die Erzeugung der Vorſtellung derſelben durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſ. Gröſse. Nun iſt aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äuſsern Verhältniſſe, welches immer wieder Bewegung giebt, alſo iſt die Gröſse der Bewegung die Vorſtellung von der Zuſammenſetzung derſelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heiſst, die Phoronomie iſt die Wiſſenſchaft davon, wie man ſich eine einzige Bewegung eines Puncts ſo vorſtellen kann, daſs ſie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verſchiedenen Richtungen und mit verſchiedener Geſchwindigkeit zuſammengeſetzt ſei. Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs etwa mehrere Bewegungen die Urſache einer gewiſſen Bewegung ſind, ſondern daſs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zuſammen als Eine vorgeſtellt werden, ſo daſs ſie als Theile zuſammen mit dieſer Einen einerlei ſind. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zuſammengeſetzt ſei, ſo darf man nur, wie bei aller Zuſammenſetzung zur Erzeugung der Gröſsen, zuerſt diejenige Bewegung ſuchen, die aus zwei gegebenen zuſammengeſetzt iſt, dann dieſe wieder mit einer dritten verbinden u. ſ. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und ſo die verlangte zuſammengeſetzte Bewegung erzeugt hat. So läſst ſich alſo die Lehre von Zuſammenſetzung aller Bewegungen auf die von der Zuſammenſetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und deſſelben Puncts, die zugleich an demſelben angetroffen werden, können auf zweifache Weiſe unterſchieden ſeyn; nehmlich

α. ſie geſchehen entweder in einer und derſelben Linie oder in verſchiedenen Linien. Aus dem Zuſammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entſteht alſo nicht allein (wie man gewöhnlich ſagt) zuſammengeſetzte Bewegung, ſondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verſchiedenen Linien zuſammengeſetzt iſt. Aber es giebt noch eine Art zuſammengeſetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und deſſelben Puncts alle in einer und derſelben Linie geſchehen, und dieſe iſt wieder der Richtung nach unterſchieden, nehmlich

β. die Bewegungen geſchehen entweder nach entgegengeſetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei dieſen Bewegungen durchläuft, verhalten ſich zu einander wie die Geſchwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geſchehen.

Hieraus entſtehen alſo dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derſelben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derſelben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derſelben Linie, aber von entgegengeſetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derſelben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verſchiedenen Linien, die einen Winkel einſchlieſ-

sen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; diese letztere Bewegung nannte man bisher allein zusammengesetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrsatz. Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Puncts zu Einer Bewegung kann man sich nur dadurch denken, dass man sich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im absoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geschwindigkeit, aber entgegengesetzter Richtung vorstellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im absoluten Raum vorgestellt, aber nicht erfahren werden; hier ist die Rede von der Construction oder reinen sinnlichen Darstellung der Zusammensetzung der Bewegung. Es giebt aber vorstehende drei Fälle der Zusammensetzung, folglich muss der Lehrsatz für jeden Fall bewiesen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derselben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geschwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem sich bei gleicher Zeit die Geschwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Gröfse der Geschwindigkeiten soll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen sollen indessen für diesmal von gleicher Geschwindigkeit seyn; daher ist auch die Linie AB so lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geschwindigkeiten können nun in derselben Linie oder demselben Raum (es sei nun der absolute oder der relative) an demselben Punct nicht zugleich vorgestellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geschwindigkeit bezeichnen, sind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geschwindigkeit zusammensetzen, so würde AB und ab, welches so grofs ist als BC, (ab = BC), zusammengesetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Theile AB und AC stellen, jede für sich,

nicht eine Geſchwindigkeit ſo groſs als a b vor, denn es ſind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, ſondern nach einander zurückgelegt werden. Alſo ſtellt die doppelte Linie AC, die in derſelben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie a b zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geſchwindigkeit der Linie a b vor, welches doch verlanet wird. Folglich kann man die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen zu Einer in demſelben Raume nicht anſchaulich darſtellen oder conſtruiren (N. 20).

Man ſtelle ſich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieſer Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der ſich mit ſamt der Linie AC im abſoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der ſich im abſoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geſchwindigkeit AB, ſo kömmt dieſer Punct nach B im abſoluten Raum. Man ſtelle ſich nun vor, daſs ſich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC ſelbſt, mit der Geſchwindigkeit a b, die ſo groſs iſt als AB, in entgegengeſetzter Richtung CA bewegte; da nun CB ſo groſs iſt als a b, ſo hat dieſe entgegengeſetzte Bewegung der Linie eben denſelben Erfolg, als wenn ſich der Punct A in eben der Geſchwindigkeit in der Richtung AC bewegte (ſ. den Grundſatz V B). Der Punct durchläuft nun im abſoluten Raum AB, zugleich aber bewegt ſich der relative Raum in entgegengeſetzter Richtung, folglich muſs ſich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, ſondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, daſs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder abſoluten Raum kam, in welchem ſich die Linie AC bewegt. Alſo befindet ſich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorſtellen, daſs C des relativen Raums dahin gekommen iſt, wo B des abſoluten Raums iſt,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal ab, (AB + BC = 2 ab), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch ab oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A, eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der beweglichen

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dass, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fuss durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fuss auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der grössern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der grössern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit grösserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so gross als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzuſtellen, daſs ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung ſei, vielmehr müſste man annehmen, daſs die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, ſondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die dieſen Bahnen paralel ſind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, ſo wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt alſo zwar immer parallel mit demſelben, entfernt ſich aber jeden Augenblick mehr, und eben ſo, umgekehrt, entfernt er ſich in ſeinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zuſammen kommen. Allein das heiſst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zuſammenſetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen iſt, von welcher doch in dem Lehrſatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzten dritten müſſen beide wirklich als Theile enthalten ſeyn, aber ſie muſs nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verſchieden iſt, vorgeſtellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege dieſe Zuſammenſetzung einer Bewegung nicht conſtruiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im abſoluten Raum, ſo kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AB, alſo nach der Richtung BA (ſo daſs die Linie DB immer ſenkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB ſtehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, ſondern nach D. Der Punct iſt nehmlich vermittelſt ſeiner Bewegung von A nach C, und vermittelſt der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während dass er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, dass eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen liess. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, dass die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, dass ich

mir denke, dafs der Körper ſenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum ſich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der beſchleunigenden Kraft der Schwere krummen Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, ſondern dieſe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier iſt alſo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darſtellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zuſammengeſetzten Bewegung mit der einfachen, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt; aber nicht von dem, was wirklich geſchieht, oder der mechaniſchen Erklärung durch Urſachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), ſondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört (N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Geſchwindigkeit gemeiniglich ſo, ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo groſser Raum zurückgelegt wird. Bei dieſer Erklärung wird aber etwas vorausgeſetzt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht, nehmlich, dafs ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo mit einander verbinden laſſen, als zwei gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, dafs eine gegebene Geſchwindigkeit eben ſo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten, beſtehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht auſser einander (*partes extra partes*), ſo wie die Theile des Raums. Die Geſchwindigkeit iſt eine intenſive Gröſse, oder eine ſolche, deren Theile in einander ſind, dahingegen der Raum eine extenſive oder ſolche Gröſse iſt, deren Theile auſser einander ſind. Folglich mufs ſich die erſtere ganz anders darſtellen (conſtruiren) als die letztere. Dieſe Darſtellung (Conſtruction) iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorſtellung der Zuſammenſetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengesetzt ist. Die letztere ist nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengesetzt, übrigens aber gleich geschwind mit der Bewegung des Raums ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen. Man denke sich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18, von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgesetzt, dass der Wind immer fort aus derselben Gegend wehe, und der Kahn sich also in freier Bewegung mit seiner ersten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Diese Vorstellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Ursachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ist nur die Frage die, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Gröfse construirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargestellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Geschwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede seyn von der Abziehung (Subtraction) einer Geschwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche sich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Gröfse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken läfst, aber schwer zu construiren oder sinnlich zu machen ist. Denn soll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder subtrahirt werden, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, dass man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden soll, eine ihr entgegengesetzte Bewegung, von der Gröfse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade so viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden soll, = o wird. Wie soll man nun aber die entgegengesetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. so, dass man sich den Gegenstand in

eben demſelben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das iſt, wie wir geſehen haben, nicht möglich. Wie könnte man ſich zwei gleiche Bewegungen eben deſſelben Gegenſtandes in entgegengeſetzter Richtung denken? Es ſcheint, daſs alsdann der Körper als in Ruhe vorgeſtellt werden müſste. Allein Ruhe iſt nicht Bewegung, woraus folgt, daſs es auf die gewöhnliche Art, wenn man ſich die Bewegung an demſelben Körper und in demſelben Raume denkt, nicht möglich iſt, die Bewegungen, wenn ſie entgegengeſetzt und gleich ſind, zu conſtruiren. Daſs uns der Körper dabei in Ruhe zu ſeyn ſcheint, iſt bloſs Täuſchung, dieſe ſcheinbare Ruhe iſt nichts anders als die Unmöglichkeit der Conſtruction. Dieſe Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daſs die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrſatze gewieſen worden, und ſo wird durch die Bewegung des Raums ſo viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derſelben abgezogen werden ſoll. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Vorſtellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewieſen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und deſſelben Körpers, die einen Winkel einſchlieſsen, in Gedanken zuſammenſetzen, ſo daſs daraus eine dritte entſtehet, welche beide Bewegungen enthält, ſo läſst ſich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man ſich die Körper in einem und demſelben Raume denkt. Man kann ſich dann zwar vorſtellen, wie zwei verſchiedene Kräfte nach verſchiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das iſt die Vorſtellung davon, wie durch Natur oder Kunſt, vermittelſt gewiſſer Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verurſacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre alſo eine mechaniſche Conſtruction, welcher man ſich bisher allein bedient hat. Allein hier iſt von der phoronomiſchen oder rein mathematiſchen Conſtruction oder (nicht von der Hervorbringung, ſondern) von der

Zuſammenſetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anſchaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von beſtimmten Gröſsen nach verſchiedener Richtung entſtehe, nicht aber, wie dieſe zuſammengeſetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn alſo ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; ſo ſtellte man ſich das bisher ſo vor, als wirke eine äuſsere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein ſegelndes Schiff führe einen Menſchen von A nach B, während der Zeit aber bewege ſich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Menſch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, ſo entſtehe alsdann die Bewegung nach m. Allein dieſe Vorſtellung iſt darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, ſondern von A nach D gehet. Man conſtruirt alſo eigentlich nicht eine zuſammengeſetzte Bewegung aus zwei einfachen, ſondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die ſich einzeln nach verſchiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematiſchen Auflöſung die zuſammengeſetzte Bewegung wirklich bloſs aus zwei einfachen Bewegungen conſtruirt oder anſchaulich dargeſtell wird (N. 28.).

Die Zuſammenſetzung der Bewegungen, um zu beſtimmen ob ſie gröſser oder kleiner ſind als andere, mit denen man ſie vergleicht, muſs nach den Regeln der Congruenz geſchehen. Das heiſst, die Theile, woraus ſie zuſammengeſetzt werden, müſſen wirklich einzeln, mit den Theilen der zuſammengeſetzten, und zuſammen, mit den zuſammengeſetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich ſeyn. So iſt es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im erſten Fall iſt es völlig in Anſehung der Gröſse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, daſſelbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er ſich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorſtelle; die Gröſse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, ſind daſſelbe, und ſind nur der

Vorſtellungsart nach verſchieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zuſammenſetzten, wirklich mit den Theilen der zuſammengeſetzten Bewegung, ſowohl einzeln als zuſammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie iſt alſo eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, ſondern nur ein Theil derſelben, nehmlich bloſs die Gröſsenlehre der Bewegung, oder die Wiſſenſchaft von der Bewegung bloſs als einer reinen Gröſse. In derſelben wird bloſs die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rückſicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat alſo auch nicht mehr als den einzigen Lehrſatz von der Zuſammenſetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Conſtruction der geradlinigten zuſammengeſetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann dieſe nicht ohne eine Urſache dieſer Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der bloſse Raum aber kann keine Urſache der Bewegung ſeyn, ſondern dieſe ſetzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abſtrahirt, und die Bewegung nur als Gröſse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung ſeyn.

Das übrige von der Bewegnng ſ. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Urſachen, der Entſtehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenſchaft der Materie als der, daſs ſie beweglich ſei; um aber die Entſtehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muſs er noch eine Eigenſchaft derſelben hinzuthun, nehmlich die, daſs ſie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heiſst aber, allem Beweglichen widerſtehen, das durch ſeine Be-

wegung in dieſen Raum einzudringen, bemühet iſt (N. 31.).

Hier haben wir ſchon eine Urſache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewiſſen Raums zu widerſtehen; wir ſind folglich hier nicht mehr in der Wiſſenſchaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), ſondern haben ſchon die Qualität der Materie, nehmlich daſs ſie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erſtere ſich befindet, widerſtehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine urſprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äuſsert. Die Wiſſenſchaft davon heiſst Dynamik (N. 31.).

Kant beweiſet aber ſeine Behauptung, daſs die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerſtehe, folgendergeſtalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, ſo verändert er ſeine äuſsern Verhältniſſe zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt ſich. Das Eindringen in einen Raum iſt alſo eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heiſst es die Beſtrebung einzudringen.

b. Nun iſt es die durch die Erfahrung gegebene Eigenſchaft der Materie, daſs ſie dem Eindringen widerſtehet, oder macht, daſs der Eindringende ſein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortſetzen kann; d. h. der Widerſtand iſt die Urſache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heiſst, oder auch der Veränderung derſelben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet iſt, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heiſst.

c. Wenn eine Bewegung ſoll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, ſo muſs dieſes

1. zuerſt bloſs phoronomiſch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird bloſs als eine Gröſse angeſehen, von welcher etwas hinweggenommen werden ſoll, ohne vorerſt noch an Urſachen zu denken. Der

Körper soll nehmlich eine Bewegung bekommen, die so grofs ist, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (subtrahire), welche weggenommen wird. Dies ist nun nicht anders möglich als so, dafs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengesetzter Richtung vorstelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erstern entgegengesetzte, welche diejenige Gröfse hat; um die die erste Bewegung soll vermindert werden, oder derselben vollkommen gleich ist, wenn sie soll in Ruhe verändert werden. Wir sehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomischen Lehrsatzes in dem Artikel: zusammengesetzte Bewegung, dafs wenn sich ein Körper in einer gewissen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben so grofsen Zeit nur halb so weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, diese Verminderung der Bewegung nur dadurch anschaulich gemacht werden kann, dafs wir uns vorstellen, dafs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum sich halb so geschwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, sondern nur um BC fortgerückt ist, und sich nicht in D sondern in C befindet, d. h. mit dem Körper selbst ist eine seiner vorigen, und des relativen Raumes, Bewegung entgegengesetzte Bewegung verbunden.

2. Diese entgegengesetzte Bewegung mufs nun aber auch dynamisch betrachtet werden, d h. nicht blofs, wie sie als Anschauung oder sinnliche Darstellung, sondern auch als Wirkung, möglich ist. Sie mufs folglich eine Ursache haben, und diese Ursache ist der Widerstand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Ursache einer Bewegung heifst aber bewegende Kraft, folglich ist der Widerstand der Materie, da er eine entgegengesetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das ist, was bewiesen werden sollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, dafs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorſtellen können, darum noch nicht wirklich ſei, weil ſonſt folgen würde, daſs auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematiſche Conſtruction wirklich ſei. Allein dieſer Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo ſich zeigt, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloſs reine Anſchauung zu ſeyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, daſs eine Urſache derſelben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empiriſchen Eigenſchaft der Materie, daſs ſie dem Eindringen widerſtehet, gefunden wird (N. 33), ſ. Soliditat.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muſs jederzeit ſo angeſehen werden, als werde ſie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt iſt. Die Materien werden hier nehmlich als phyſiſche Puncte betrachtet. In dieſer geraden Linie ſind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch ſich jene beiden phyſiſchen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft, die die Urſache der Entfernung der Puncte iſt, heiſst Zurückſtoſsungskraft, und die, welche die Urſache der Näherung der beiden Puncte iſt, heiſst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückſtoſsungskraft, und dieſe iſt hier weſentlich. In dem Artikel Anziehungskraft iſt gezeigt worden, daſs auch dieſe ihr weſentlich ſei. Wir haben alſo hier zwei Urſachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie ſelbſt liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Urſache ſei daſs Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, die Antwort, weil ſie undurchdringlich ſind. Sie ſind undurchdringlich heiſst aber eben, ſie widerſtehen ſich einander ſo ſehr, daſs durch keine Gewalt ihr Widerſtand ganz ſo gehoben werden könnte, daſs beide, ohne ſich aus ihrem Ort zu verdrängen, denſelben Ort einneh-

men könnten. Folglich heifst diese Antwort nichts anders, als sie widerstehen sich, weil sie widerstehen, oder eine widerstehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, dafs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich dasselbe hervorbringen sehe. Dieser Vorwurf trift nicht die der Materie wesentliche Zurückstofsungskraft, weil sie uns einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen giebt, und durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich ist, als für die Anschauung (phoronomisch) durch Vorstellung einer gleichen entgegengesetzten Bewegung, und für den Verstand vermittelst des Causalbegriffs (dynamisch) durch eine, die entgegengesetzte Bewegung verursachende, d. i. eine bewegende Kraft (s. Zurückstofsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander streben. Ohne Zweifel erhalten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, so wird diese durch ihre Bestrebung, indem sie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leisten, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle dieser Feder bringt dagegen einen jeden festen Körper dazwischen, so wird durch ihn eben dasselbe geschehen, und die vorhergedachten Federn werden sich einander nicht nähern können, sondern in Ruhe erhalten werden. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie thut dasselbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unsrer Anschauung aufgehoben werden kann, als dadurch, dafs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengesetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, so folgt, dafs diese Kraft eine entgegengesetzte Bewegung wirkende Kraft seyn müsse. Wenn ihr nun Anziehung eine Ursache, welche es auch seyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erſtere) einnimmt, zu drücken, oder ſich zu bewegen (es iſt aber hier genug, ſich dieſe Anziehung nur zu denken), ſo iſt die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Urſache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, daſs ſie ein eben ſo poſitiver (wirklich wirkender) Grund ſei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückſtoſsung iſt, ſo wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) ſie einen Raum einnehmen, dieſem Raume ſelbſt Schranken geſetzt, indem die anziehenden und zurückſtoſsenden Kräfte der Elemente einander einſchränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengeſetzt ſind, entſtehet ein beſtimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Urſache der Bewegung als die dynamiſche iſt die mechaniſche. Ein bewegter Körper ſetzt andere, die er antrifft, mit ſich in Bewegung, wenn ſie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn ſie ſchon vorher bewegt ſind. Dies heiſst, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch ſie (auch in Ruhe), dadurch daſs ſie einen Raum erfüllten, Urſache von Bewegungen werden können, heiſst dynamiſch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch ſie vermittelſt ihrer Bewegung die Urſache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heiſst mechaniſch (N. 95).

In der Mechanik unterſuchen wir alſo eine neue Eigenſchaft der Materie, nehmlich die, daſs ſie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede iſt, daſs ſie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir alſo eine dritte Urſache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie ſelbſt. In der Dynamik werden die Zurückſtoſsung und Anziehung als urſprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu ſetzen. Es iſt aber klar, daſs das Bewegliche durch ſeine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich bewegende (Zurückſtoſsungs- und Anziehungs-) Kräfte beſäſse. Schon durch dieſe kann daſſelbe, noch ehe es ſelbſt in Bewegung iſt, überall, wo es ſich befindet (dynamiſch) wirkſam ſeyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der ſich die bewegte fortbewegt, derſelben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechaniſch) eindrücken, wenn beide nicht eine urſprüngliche Zurückſtoſsungskraft hätten, die nach Geſetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (ſie nachſchleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte beſäſsen. Die mechaniſchen Bewegungskräfte ſetzen alſo die dynamiſchen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelſt ihrer Zurückſtoſsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt ſie auf dieſe Zurückſtoſsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt ſie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stoſs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raume, ſo fern alle ſeine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heiſst die Maſſe; und man ſagt: eine Materie wirke in Maſſe, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſſer ſich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröſse der Bewegung (mechaniſch geſchätzt) wird durch die Menge dieſer Maſſe und ihrer Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt. Die phoronomiſche Schätzung der Bewegung geſchieht bloſs nach dem Grade der Geſchwindigkeit. Doppelt ſo viel Maſſe bewegen, heiſst unſtreitig eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt. Gleichviel Maſſe mit doppelter Geſchwindigkeit bewegen, heiſst aber auch eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man ſie mit nicht verdoppelter Geſchwindigkeit bewegt. Die Quantität der Maſſe kann alſo in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, ſondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden, ſ. Maſſe.

Es iſt ein Geſetz der Mechanik, daſs ein jeder (bloſser) Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119.).

Kant hat zuerſt dieſes Geſetz auf folgende Art allgemein bewieſen. Von der Materie, als bloſsem Gegenſtand äuſserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Beſtimmung beigelegt werden, als eine ſolche, die ein äuſseres Verhältniſs im Raume ausſagt. Sie kann alſo auch keine andern als äuſsere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derſelben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muſs eine Urſache haben (nach Grundſätzen der Metaphyſik). Dieſe Urſache aber muſs eine äuſsere ſeyn, weil eine innere kein äuſseres Verhältniſs im Raume ſeyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgeſagt werden kann. Folglich u. ſ. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Urſprung nicht aus der Hand, welche ſich im todten Körper nicht mehr regen wird; ſie entſpringt offenbar aus dem Entſchluſſe eines frei handelnden, vom Körper unterſchiedenen Weſens; dieſer Entſchluſs iſt alſo nicht eine in der bloſsen Materie, ſondern auſser derſelben ſich befindende Urſache. Der geworfene Stein wird vom Menſchen, die ruhende Kugel von der ſtoſſenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äuſsere Urſache ihrer Entſtehung oder Aenderung nicht ſo ſichtbar iſt. Ein frei gelaſſener Stein

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu setzen. Es ist aber klar, dafs das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich bewegende (Zurückſtofsungs- und Anziehungs-) Kräfte beſäſse. Schon durch diese kann daſſelbe, noch ehe es ſelbſt in Bewegung iſt, überall, wo es ſich befindet (dynamiſch) wirkſam ſeyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der ſich die bewegte fortbewegt, derſelben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechaniſch) eindrücken, wenn beide nicht eine urſprüngliche Zurückſtofsungskraft hätten, die nach Geſetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (ſie nachſchleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte beſäſsen. Die mechaniſchen Bewegungskräfte ſetzen alſo die dynamiſchen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelſt ihrer Zurückſtofsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt ſie auf dieſe Zurückſtofsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt ſie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stofs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raume, ſo fern alle ſeine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heifst die Maſſe; und man ſagt: eine Materie wirke in Maſſe, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſſer ſich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröfse der Bewegung (mechaniſch geſchätzt) wird durch die Menge dieſer Maſſe und ihrer Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt. Die phoronomiſche Schätzung der Bewegung geſchieht blofs nach dem Grade der Geſchwindigkeit. Doppelt ſo viel Maſſe bewegen, heifst unſtreitig eine doppelt ſo grofse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt. Gleichviel Maſſe mit doppelter Geſchwindigkeit bewegen, heiſst aber auch eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man ſie mit nicht verdoppelter Geſchwindigkeit bewegt. Die Quantität der Maſſe kann alſo in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, ſondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden, ſ. Maſſe.

Es iſt ein Geſetz der Mechanik, daſs ein jeder (bloſser) Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119.).

Kant hat zuerſt dieſes Geſetz auf folgende Art allgemein bewieſen. Von der Materie, als bloſsem Gegenſtand äuſserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Beſtimmung beigelegt werden, als eine ſolche, die ein äuſseres Verhältniſs im Raume ausſagt. Sie kann alſo auch keine andern als äuſsere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derſelben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muſs eine Urſache haben (nach Grundſätzen der Metaphyſik). Dieſe Urſache aber muſs eine äuſsere ſeyn, weil eine innere kein äuſseres Verhältniſs im Raume ſeyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgeſagt werden kann. Folglich u. ſ. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Urſprung nicht aus der Hand, welche ſich im todten Körper nicht mehr regen wird; ſie entſpringt offenbar aus dem Entſchluſſe eines frei handelnden, vom Körper unterſchiedenen Weſens; dieſer Entſchluſs iſt alſo nicht eine in der bloſsen Materie, ſondern auſser derſelben ſich befindende Urſache. Der geworfene Stein wird vom Menſchen, die ruhende Kugel von der ſtoſſenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äuſsere Urſache ihrer Entſtehung oder Aenderung nicht ſo ſichtbar iſt. Ein frei gelaſſener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit ſtets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Urſache jener Bewegung oder dieſer beſtändigen Veränderung bemerken könnte. Dieſe Bewegungen entſtehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamiſch (als wären ſie in Ruhe), theils mechaniſch (durch Fortſchleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamiſch an ſich, der Mond wird mechaniſch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in ſeiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieſer Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. ſ. w. Bisher waren dies Namen, die man den Urſachen gewiſſer unläugbarer Phänomene beilegte, um ſie zu benennen, nicht um ſie zu erklären. Kant hat zuerſt bewieſen, daſs es wirklich ſolche anziehende Kräfte gebe, und daſs ſie der Materie weſentlich ſind. Damit ſind alſo alle die Naturforſcher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloſer Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen alſo Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Phyſik Phänomene nennt; ſie haben ihren Grund in den weſentlichen Grundkräften der Materie, man kann ſie aus dem Weſen der Materie erklären, ihre Geſetze angeben, und ſo alle Bewegung der Materie, ſo fern ſie ihren Grund in der Materie ſelbſt, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der lebloſen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) ſ. Kraft.

Dieſes mechaniſche Geſetz muſs allein das Geſetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, ſ. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt ſich, ob der erſte Urſprung dieſer ſowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob ſich zur Erklärung deſſelben nichts weiter thun laſſe, ſondern man allen Verſuchen dazu dadurch ein Ende machen müſſe, daſs man ſie unmittelbar dem erha-

benen Wesen zuschreibe, welches die Ursache der Welt ist? Das heißt: liegt der erste Ursprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgesetze?

Kant hat schon längst (S. I, 323) einen Versuch gewagt, den ersten Ursprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfassung des Raums," sagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materielle Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieser Raum ist so gut als leer, also muss er ehemals anders beschaffen und mit Materie erfüllt gewesen seyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und sie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einstimmig zu machen; und nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in besondere Klumpen gesammelt, so müssen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstehenden Raume frei und unverändert fortsetzen" (S. I, 324).

„Angenommen, dass die Materie der Weltkörper in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ist nehmlich der einfachste Zustand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen dieser Elemente waren verschieden und hatten wesentliche (zurückstossende und anziehende) Kräfte, und so fing das Chaos in den Puncten der stärker anziehenden Kräfte an sich zu bilden. Denn durch diese bewegenden Anziehungskräfte setzten sich die Elemente einander, in dem Augenblick, da sie entstanden, in Bewegung, und wurden so einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zustandes. So entstanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn mussten" (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche sich vornehmlich äussern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöst ist, als wodurch dieselben einander zurückstossen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch dieſe Zurückſtoſsungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unſtreitiges Phänomen der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkenden Elemente, wenn der Widerſtand, den ſie im Fallen gegen einander ſeitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich iſt, welches ſich nicht wohl annehmen läſst, durch einander von der geradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt ſo zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus" (S. I, 327.).

Kant macht dieſes deutlicher an der Erklärung des Urſprungs der Planetenbewegungen eines beſondern Syſtems, z. B. unſrer Sonne. Geſetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente ſtärker iſt, als in andern Puncten, ſo wird ſich der Grundſtoff um dieſen Punct her zu ihm hinſenken. Es bildet ſich daſelbſt ein Körper, deſſen Anziehungskraft mit ſeiner Maſſe zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte auf einander entſtehen viele auf mancherlei Art unter einander ſtreitende Bewegungen, die natürlicher Weiſe beſtrebt ſind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchieht erſtlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander ſo lange einſchränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem ſie ihre Verticalbewegung, vermittelſt welcher ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle gleichſam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreiſen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der ſenkrechten ſich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten, ſo daſs endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch den Widerſtand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Cirkelbewegung fortſetzen können. Dadurch iſt nun alles in den Zuſtand der kleinſten Wechſelwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, dass von der zerstreuten Menge der Partikeln ein grosser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch so viel grössere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maasgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlasste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite musste aber gros seyn, weil ein [illegible] Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe [illegible] in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, ſo würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig ſeyn. Allein die verſchiedenen Geſchwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zuſammenkommenden Theilchen in ihren verſchiedenen Höhen hätten, erſetzten ſich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach ſich zieht. Da ferner die elementariſchen Theilchen ſich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derſelben einſchlieſsen, ſo werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung ſelbſt ſich zu bilden anfangen, welches denn ſchon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlaſſet, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beiden Seiten dieſe Ausweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Grenzen zuläſst (S. 1, 332. ff.), ſ. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der Phänomenologie ab. Bewegung iſt, ſo wie alles, was durch Sinne vorgeſtellt wird, nur als Erſcheinung gegeben, d. h. ſie iſt kein Ding an ſich, ſondern nur das noch unbeſtimmte Object (Gegenſtand), das wir einer Anſchauung, die wir haben, durch den Verſtand ſetzen. Dieſes Object muſs nun durch den Verſtand, vermittelſt der Prädicate, die ich ihm beilege, beſtimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche ſelbſt, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewiſſes Object (hier alſo ein materielles Ding) in Anſehung des Prädicats der Bewegung als beſtimmt gedacht wird. Nun iſt aber Bewegung Veränderung der Relation (des Verhältniſſes) im Raume. Das Bewegliche ſoll alſo dieſer Erſcheinung nach als beſtimmt gedacht werden, d. i. diejenige Erſcheinung, welche man das Bewegliche nennt, ſoll ein Gegenſtand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, daſs ſie nehmlich ein Bewegliches iſt, das als ein ſolches ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. Es ſind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältniſſe im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erſcheinung:

a) die Veränderung kann eben ſowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder ſowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müſſen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgeſtellt werden.

Es zeigen ſich alſo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich iſt. Sie müſſen daher genau beſtimmt werden, obgleich dieſe Beſtimmung nicht ſo leicht und faſslich iſt. Dieſe drei Begriffe ſind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im abſoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältniſſe überhaupt; zum Unterſchiede von der Bewegung an und für ſich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entſtehen nun folgende drei Lehrſätze.

I. Lehrſatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raums iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes, ein bloſs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie [illegible] als abſolute Bewegung gedacht, [illegible] (139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntnifs, die das Object für alle Erscheinungen gültig bestimmt,) ist gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Ansehung des Objects gleichgeltend sind, und sich nur darin unterscheiden, wie sich das Subject das Object und seine Veränderung vorstellen will, nicht die Bestimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden sich einander ausschliefsenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgeschlossen wird, so dafs sich die Prädicate objectiv entgegengesetzt sind, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen mufs. Jene Vorstellung ist vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die sich nur subjectiv einander ausschliefsen, dem Object beigelegt werden kann, so dafs es für das Object einerlei ist, welches man zur Bestimmung desselben wählt. Das heifst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenstandes der Erfahrung, ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt wird. Dasjenige, was auf solche Art unbestimmt ist, heifst aber möglich. Also ist die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirischen Raume, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein blofs mögliches Prädicat; welches das erste war (N. 140 f.).

Ein Verhältnifs, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, kann nur so fern ein Gegenstand der Erfahrung seyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenstände der Erfahrung sind. Nun ist aber der reine Raum, den man auch, im Gegensatze gegen den relativen (empirischen), den absoluten nennt, kein Gegenstand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik and Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröfsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröfse der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältnifs verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, mufs materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem grofsen Raume enthalten denken, und diesen gröfsern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem gröfsern Raume läfst sich eben dasselbe in Ansehung eines noch gröfsern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr mufs der Begriff dieser Verhältnifsbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieſer Räume im Verhältniſſe betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzuſehen, iſt alſo im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. daſs alle Bewegung oder Ruhe bloſs relativ und keine abſolut ſeyn könne. Das heiſst, daſs Materie bloſs im Verhältniſſe auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Anſehung des bloſsen Raums ohne Materie. Mithin iſt abſolute Bewegung, oder eine ſolche, die auf den bloſsen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. daſs auch eben darum kein für alle Erſcheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich iſt, ſondern man ſich einen Raum, in welchem der relative ſelbſt als bewegt gedacht werden könne, der aber ſeiner Beſtimmung nach weiter von keinem andern empiriſchen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt iſt, d. i. einen abſoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muſs. In dieſem abſoluten Raume muſs man ſich nun alles Empiriſche als beweglich denken *). So iſt es nehmlich möglich, in demſelben alle Bewegung des Materiellen, als bloſs relativ gegen einander zu denken. Auf dieſe Weiſe kann man ſich die Bewegung des Beweglichen im Verhältniſſe zu einem andern als alternativ wechſelſeitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorſtellen, keins aber als in abſoluter Bewegung oder Ruhe. Der abſolute Raum iſt alſo nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, ſondern als eine Idee, nothwendig. Dieſe Idee ſoll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloſs als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, ſo iſt das nicht möglich als ſo, daſs ich den vorher abſoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der abſolute wird) enthalten, mir vorſtelle; wodurch der vorher abſolute Raum relativ und empiriſch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muſs nehmlich auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, den relativen Raum aber als im abſoluten Raume in entgegengeſetzter Richtung bewegt mir vorſtelle. Dieſe Vorſtellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erſcheinungen geradliniger Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der bloſs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrſatz. Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, iſt keine wirkliche Bewegung des Raums, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung ſelbſt eine continuirliche Veränderung des Verhältniſſes in Anſehung des äuſsern Raums iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muſs nun eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äuſsere Urſache haben. Der Körper iſt aber in jedem Puncte des Kreiſes, den er durch ſeine Bewegung beſchreibt, nach den Geſetzen der Trägheit beſtrebt, für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äuſsern Urſache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiſet jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt aber die Bewegung des Raums, zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers, bloſs phoronomiſch oder bloſs eine Vorſtellung der Anſchauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daſs entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heiſst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengeſetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, daſs der Körper bewegt iſt, das andere Glied, nehmlich daſs der Raum bewegt iſt, dadurch ausgeſchloſſen. Alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erſte war. Daraus folgt aber nun auch, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raums, wenn ſie gleich dieſelbe Erſcheinung giebt, dennoch im Zuſammenhang aller Erſcheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerſtreitend, alſo ein bloſser Schein iſt, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluſs einer continuirlich wirkenden äuſsern Kraft ſtatt finden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſei der Anziehung oder Zurückſtoſsung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achſenumdrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem gröſsern Raume, dennoch vermittelſt der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raum iſt, empiriſch gegeben werden, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben, und kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Dieſes Paradoxon iſt aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er ſagt: „es iſt ſehr ſchwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und sie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterscheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem sich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch ist es nicht ganz unmöglich.*)" Hierauf läßt er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung samt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieses auch im Folgenden an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung scheint doch, nach dem II. Lehrsatze, in der That absolute Bewegung zu seyn. Denn sie kann, wie dort gezeigt worden ist, auch ohne Beziehung auf den äussern empirisch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Ansehung des äussern Raums, (z. B. die Achsenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des gestirnten Himmels) in derselben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, gesetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf diese letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erstern gesetzt werden, wie der II. Lehrsatz zeigt, mithin darf diese Kreisdrehung der Erde nicht als äusserlich relativ vorgestellt werden, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei (N. 149 f.).

2. Allein es ist wohl zu merken, dass hier vom Unterschiede zwischen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede ist; aber nicht vom Unterschiede zwischen der absoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est, propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata. pag.* 10. *Edit.* 1714.

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im abſoluten Raume um die Achſe erſcheint nehmlich nicht als ſolche, und könnte alſo, wenn man ſie bloſs nach empiriſchen Verhältniſſen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt alſo zwar keine phoronomiſche Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältniſſes des Bewegten zum (empiriſchen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derſelben eine continuirliche dynamiſche, d. i. eine Veränderung des Verhältniſſes der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derſelben. So lehrt auf der Erde eine beſtändige Verminderung der Anziehung durch eine Beſtrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung iſt, die Umdrehung derſelben um ihre Achſe, und lehrt ſie nur dadurch vom Schein unterſcheiden. Man kann ſich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achſe gedrehet vorſtellen, und dieſe Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniſs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume auſser ihr, phoronomiſch d. i. in der Erſcheinnng verändert wird. Denn in Anſehung der Theile der Erde, welche den empiriſchen Raum bezeichnen, verändert bei der Achſenumdrehung nichts auf und in der Erde ſeine Stelle, und in Beziehung auf den Raum auſser ihr, der ganz leer iſt, kann überall kein äuſſeres verändertes Verhältniſs ſtatt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achſe im abſoluten Raume nicht erſcheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorſtellen. Wir wollen in dieſe Höle einen Stein fallen laſſen. Geſetzt, wir finden nun, daſs der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach dieſem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Weſten nach Oſten von ſeiner ſenkrechten Richtung abweicht; ſo folgt, daſs ſich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achſe drehen müſſe. Ein anderes Beiſpiel. Geſetzt, ich entferne den Stein auſserhalb der Erde weit von der Oberfläche derſelben. Bleibt er nun nicht über demſelben Punct der Oberfläche, ſondern entfernt er ſich von demſelben von Oſten nach Weſten, ſo folgt ebenfalls, daſs ſich die Erde

von Weſten nach Oſten um ihre Achſe drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beiſpielen werden zum Beweiſe der Wirklichkeit dieſer Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältniſſes zum äuſsern Raume (dem beſtirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, dieſe Achſendrehung der Erde zu beweiſen, weil ſie bloſs eine Erſcheinung iſt, die von zwei in der That entgegengeſetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achſendrehung der Erde, ſondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Alſo iſt der Kreislauf des geſtirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erſcheinungen dieſer Veränderungen, den dynamiſchen Kräften, abgeleitetes Erkenntniſs, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achſe im abſoluten Raum iſt aber dennoch keine abſolute Bewegung, ob ſie gleich keine Veränderung des Verhältniſſes zum empiriſchen Raume iſt, ſondern eine continuirliche Veränderung der Verhältniſſe der Materien zu einander. Sie wird zwar im abſoluten Raume vorgeſtellt, aber iſt dennoch wirklich nur relative, und ſogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer ſo bewegten Materie, als z. B. der Erde (auſserhalb der Achſe) iſt, beſtrebt ſich wechſelſeitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieſes Beſtrebens wird continuirlich durch den Zuſammenhang der Theile und die urſprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn alſo gleich keine Veränderung des äuſsern Verhältniſſes der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich erſcheint; ſo iſt darum doch dieſe Bewegung im abſoluten Raume nach mechaniſchen und dynamiſchen Geſetzen der Erfahrung wirklich. Geſetzt alſo, man wüſste die Gröſse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände ſie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anſtellte, ſondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft vorausſetzte, ſo würde dieſer Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

ſchwung der Erde bewirkt wird, und die alſo die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umſchwung der Erde um ihre Achſe, oder die Achſenumdrehung der Erde, nach den mechaniſchen Geſetzen der Erfahrung, ſchlieſsen müſſen. Da nun hier keine dynamiſche, oder bloſs aus der Materie entſpringende, Urſache die Theile derſelben von dem Mittelpunkte wegtreibt, ſondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechaniſchen, d. i. aus der Bewegung der Materie entſpringenden Kraft entſteht, ſo iſt hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder abſoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie beſchloſſenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrſatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Geſetz der Mechanik vorausgeſetzt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis dieſes Lehrſatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da alſo die Bewegung beider Körper auf Urſachen beruhet, ſo iſt ſie wirklich. Die Wirklichkeit dieſer Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrſatze, auf dem Einfluſſe äuſserer Kräfte, in welchem Falle ſie bloſs zufällig wäre, ſondern folgt bloſs aus dem Begriffe des Verhältniſſes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechaniſchen Lehrſatzes, unmittelbar und unvermeidlich, ſo daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich iſt eine entgegengeſetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden ſoll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig iſt, wenn äuſsere Urſachen, oder mechaniſche Kräfte Bewegungen wirken ſollen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechſelſeitig entgegengeſetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empiriſchen Raums, wie im erſten Lehrſatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamiſchen Einfluſs geſchloſſen wird, wie im zweiten Lehrſatze. Es muſs ſo ſeyn, weil die bloſsen Grundkräfte der Materie, die Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der bloſse Begriff der relativen Bewegung, daſs ſie nehmlich Veränderung der Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, bringt es ſchon mit ſich, daſs ſich zum Beiſpiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengeſetzter Richtung um eben ſo viel nähern muſs, als der Körper ſich dieſer Stelle nähert. Geſetzt nun, an der Stelle des Raums iſt ein Körper, der vermöge ſeiner Grundkräfte anziehen und zurückſtoſsen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern ſich dem andern nähere, ſondern beide in einen abſoluten Raum ſetzten, z. B. ſo, daſs der Raum zwiſchen beiden Körpern zwar kleiner oder gröſser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, alſo zwar Erſcheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im abſoluten Raume, d. h wie ſie ſich wirklich bewegen, betrachtet werden müſsten; ſo muſs, wenn der eine Körper ſich bewegt, und vermöge ſeiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechaniſchen Geſetze der gleichen Wechſelwirkung, den erſtern gerade um ſo viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, daſs jeder Körper ſich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (alſo von der Gröſse der Maſſe und mechaniſchen Bewegung, durch einen erhaltenen Stoſs, abſtrahirt,) gleich viel, nur in entgegengeſetzter Richtung, nähern müſste. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Zurückſtoſsung, um ſo viel ein Körper den andern ſtöſst, um eben ſo viel muſs er auch, vermöge des mechaniſchen Geſetzes der Wechſelwirkung, von dem andern geſtoſsen werden, folglich muſs die hieraus entſpringende Bewegung gleich ſeyn, beide Körper müſſen ſich alſo bewegen und in entgegengeſetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; geſetzt, daſs man auch dar-

über keine Erfahrung anſtellen könnte, welcher Körper ſich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, daſs das eigentlich keine abſolute Bewegung iſt, wenn ein Körper in Anſehung eines andern im abſoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältniſs auf den ſie umgebenden, ſondern auf den zwiſchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Dieſer iſt aber empiriſch, denn er erſcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröſsert wird, und die Bewegung iſt alſo in dieſer Rückſicht wieder relativ. Abſolute Bewegung würde alſo nur diejenige ſeyn, die einem Körper ohne ein Verhältniſs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine ſolche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syſtems aller Materie. Denn, wenn auſser einer Materie noch irgend eine andere, ſelbſt durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, ſo würde die Bewegung ſchon relativ ſeyn. Daraus folgt alſo, daſs wenn man ein Bewegungsgeſetz nur ſo beweiſen kann, daſs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgeſetz apodictiſch bewieſen ſeyn würde. Denn ſonſt würde man eine abſolute Bewegung annehmen müſſen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an ſich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich ſei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar iſt, wenn die Materie, auch auſser dem Felde der Erſcheinungen, als ein Ding an ſich, vorhanden wäre, welches aber dem kritiſchen Idealismus widerſpricht. So kann z. B. das Geſetz des Antagonismus in aller Gemeinſchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerſtreit, d. i. die Wechſelwirkung der bewegten Materie bewieſen werden. Denn geſetzt, es gäbe die geringſte Abweichung von dieſem Geſetze, ſo würde z. B. der eine Körper den andern, der dieſem Geſetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun dieſer nicht eben ſo ſehr wieder zöge, ſo würde der Punct, in welchem man ſich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken muſs, und den man den gemeinſchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick ſich verändern, weil beide Körper, die ſich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht ſo zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieſes bei allen Weltkörpern ſtatt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Geſetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, ſo würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und ſo daſſelbe ſelbſt, wenigſtens eine Zeit hindurch eine geradlinigte abſolute Bewegung bekommen, welches unmöglich iſt. Eine ſolche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Geſetzes, das dem des Antagonismus entgegenſtehet, iſt alſo nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es ſich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude ſich um eine gemeinſchaftliche Achſe drehe, wodurch daſſelbe an ſeiner Stelle bleibe, allein es würde, ſo viel man bis jetzt abſehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen ſeyn, dieſes anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens ſieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrſätze die Bewegung der Materie in Anſehung der drei Categorien der Modalität beſtimmen, nehmlich in Anſehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daſs die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengeſetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im abſoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im abſoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich iſt;

b. des Daſeyns und Nichtſeyns; nehmlich daſs wenn die Kreisbewegung einer Materie da iſt, nicht etwa eine gleiche entgegengeſetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben ſo wohl da iſt.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erſtern nothwendig eben ſo viel Bewegung mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers ſelbſt, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig iſt (N. 145.).

über keine Erfahrung anſtellen könnte, welcher Körper ſich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, daſs das eigentlich keine abſolute Bewegung iſt, wenn ein Körper in Anſehung eines andern im abſoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältniſs auf den ſie umgebenden, ſondern auf den zwiſchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Dieſer iſt aber empiriſch, denn er erſcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröſsert wird, und die Bewegung iſt alſo in dieſer Rückſicht wieder relativ. Abſolute Bewegung würde alſo nur diejenige ſeyn, die einem Körper ohne ein Verhältniſs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine ſolche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syſtems aller Materie. Denn, wenn auſser einer Materie noch irgend eine andere, ſelbſt durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, ſo würde die Bewegung ſchon relativ ſeyn. Daraus folgt alſo, daſs wenn man ein Bewegungsgeſetz nur ſo beweiſen kann, daſs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgeſetz apodictiſch bewieſen ſeyn würde. Denn ſonſt würde man eine abſolute Bewegung annehmen müſſen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an ſich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich ſei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar iſt, wenn die Materie, auch auſser dem Felde der Erſcheinungen, als ein Ding an ſich, vorhanden wäre, welches aber dem kritiſchen Idealismus widerſpricht. So kann z. B. das Geſetz des Antagonismus in aller Gemeinſchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerſtreit, d. i. die Wechſelwirkung der bewegten Materie bewieſen werden. Denn geſetzt, es gäbe die geringſte Abweichung von dieſem Geſetze, ſo würde z. B. der eine Körper den andern, der dieſem Geſetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun dieſer nicht eben ſo ſehr wieder zöge, ſo würde der Punct, in welchem man ſich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken muſs, und den man den gemeinſchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick ſich verändern, weil beide Körper, die ſich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht ſo zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieſes bei allen Weltkörpern ſtatt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Geſetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, ſo würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und ſo daſſelbe ſelbſt, wenigſtens eine Zeit hindurch eine geradlinigte abſolute Bewegung bekommen, welches unmöglich iſt. Eine ſolche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Geſetzes, das dem des Antagonismus entgegenſtehet, iſt alſo nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es ſich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude ſich um eine gemeinſchaftliche Achſe drehe, wodurch daſſelbe an ſeiner Stelle bleibe, allein es würde, ſo viel man bis jetzt abſehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen ſeyn, dieſes anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens ſieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrſätze die Bewegung der Materie in Anſehung der drei Categorien der Modalität beſtimmen, nehmlich in Anſehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daſs die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengeſetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im abſoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im abſoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich iſt;

b. des Daſeyns und Nichtſeyns; nehmlich daſs wenn die Kreisbewegung einer Materie da iſt, nicht etwa eine gleiche entgegengeſetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben ſo wohl da iſt.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erſtern nothwendig eben ſo viel Bewegung mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers ſelbſt, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig iſt (N. 145.).

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menſchen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntniſs des Gegenſtandes hat dann wenig Einfluſs auf ihr Begehren. Die Wirkung der Beſchaffenheit des Subjects auf ſein Begehren, daſs daſſelbe ein Object begehret, heiſst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemiſcht ſeyn. Rein iſt er, wenn er gänzlich *a priori* iſt, ſolche ſind allein die moraliſchen Geſetze. Vermiſcht iſt er, wenn zugleich etwas Empiriſches ſich mit einmiſcht, z B. wenn das Subject auſser dem, daſs es etwas für ſeine Pflicht erkennt, auch mit darauf ſiehet, daſs das Wollen deſſelben ihm Nutzen ſtiften kann.

4. Der Bewegungsgrund iſt entweder gut oder böſe, moraliſch oder unmoraliſch, je nachdem der zu begehrende Gegenſtand als durch das Geſetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es verboten, iſt moraliſch, der Bewegungsgrund zu ſtehlen, weil der reiche Mann, der beſtohlen werden ſoll, doch genug hat und wenig braucht, iſt unmoraliſch. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es Schande macht, iſt empiriſch; der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, bloſs darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen ſelbſt aufhören würde, folglich das Verbot zu ſtehlen allgemein und nothwendig gilt, iſt *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es unmoraliſch und zugleich entehrend iſt, iſt vermiſcht.

5. Man ſagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Iſt hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengeſetzt, ſo heiſst es ſo viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Iſt aber das vernünftig dem ſinnlich entgegengeſetzt, ſo iſt der Zuſatz überflüſsig, denn es giebt keine ſinnlichen Bewegungsgründe, ſie ſind alle vernünftig oder aus der Vernunft entſprungen. Denn es gehört zum Weſen des Bewegungsgrundes, daſs das Object durch Erkenntniſs

rund des Begehrens wird, welches Vernunft, als n Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit wollenden Subjects, z. B. ein Naturtrieb, als Grund Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und t Triebfeder (G. 63).

Bewegungsvermögen

Seele, *facultas locomativa*, *faculté de l'ame ouvoir la matière*. Das Vermögen der Seele, laterie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch irtuelle Gegenwart, f. Gegenwart der Seele. r der Bewegung der Materie durch dynamifche und me- fche (f. Bewegung) Kräfte einer andern Materie, es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, die blofse Willkühr des mit der Materie verbun- Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkühr- und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, be, fo gefchieht das nicht dadurch, dafs ihn ndrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe t, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend Materie angezogen wird, fondern es gefchieht eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Be- ngsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmering- Entdeckung über das Organ der Seele (S. III,). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine ärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle wirkung einer andern Materie, blofs durch ein im ern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, zutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Syfteme erfunden, e Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: as der gelegentlichen Urfache (Occafionalismus), der vorherbeftimmten Harmonie (Harmonia praefta-

bilita) und des phyſiſchen Einfluſſes (Influxus phyſicus).

Alle drei Theorien ſetzten voraus, daſs beides, Körper und Seele, Dinge an ſich ſind, und ſo muſsten ſie nothwendig an der abſoluten Ungleichartigkeit beider Gegenſtände, des Körpers und der Seele, ſcheitern. Der kritiſche Idealismus allein erprobt auch hier ſeine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie iſt es möglich, daſs auf einen bloſsen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritiſchen Idealismus nehmlich iſt der Raum, mit den in demſelben befindlichen Körpern, nicht wirklich ſo auſser uns vorhanden, daſs wenn es keine ſolche Weſen gäbe, die nach der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (ſ. Anſchauung). Sondern der Raum iſt eine aus der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens entſpringende, nothwendige Vorſtellung, die allen übrigen Vorſtellungen der Art, welche wir äuſserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles alſo, was im Raume iſt, iſt nicht etwas, was auch auſser unſrer Vorſtellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. ſ. w. vorhanden iſt; denn wenn der Raum mit dem Weſen, in deſſen Erkenntniſsvermögen er ſeinen realen Grund hat, wegfällt, ſo fallen auch damit alle Körper als ſolche weg, ſo kann nichts ſtatt finden, was einen Raum erfüllt, oder ſich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen ſind, ſind daher eben ſowohl Vorſtellungen unſers Gemüths, als diejenigen Vorſtellungen, die wir Gedanken nennen. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs ſie durch verſchiedene Sinne möglich werden, daher wir ſagen müſſen, daſs die Körper Vorſtellungen des Gemüths im äuſsern Sinne, die Gedanken aber Vorſtellungen des Gemüths im innern Sinne ſind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demſelben anſchauen, iſt eine Beſtimmung unſers Gemüths, und

gehört: daher ſelbſt mit zu unſerm innern Zuſtande, und hieraus folgt ſchon, daſs Gedanke und Körper nicht ſo ungleichartig ſind, als ſie dem erſten Anſehen nach ſcheinen. Sie ſind beide Vorſtellungen des Gemüths, nur in zwei verſchiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äuſsern mit umfaſst, daher alles, was ſich im Raume befindet, auch in der Zeit iſt, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterſcheiden ſich freilich dadurch, daſs die erſtern ihren Inhalt von dem äuſsern Sinne erhalten, dahingegen der Körper ſeinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematiſchen Körpers erfüllt) dadurch erhält, daſs das Gemüth durch einen Gegenſtand afficirt wird, ohne daſs wir den Grund davon weiter angeben können. Denn ſollten wir das können, ſo müſsten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äuſsern Sinne ſeinen Stoff lieferte, aber den Stoff ſeiner Vorſtellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müſste, und ſo ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anſchauungsvermögen, Denkkraft, u. ſ. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine weſentliche Grundkraft, welche wir die Vorſtellungskraft nennen wollen. Dieſe Kraft unterſcheidet ſich von den Grundkräften der bloſsen lebloſen Materie (Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derſelben durch ihre bloſse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre weſentliche Grundkraft zu äuſsern. Dieſe Vorſtellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verſchiedenen Natur deſſelben, verſchieden. Im innern Sinne wirkt ſie Gedanken, die Vorſtellungen des innern Sinnes, im äuſsern Sinne wirkt ſie Bewegungen, die man die Vorſtellungen des äuſsern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Beſtimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne iſt, ſo erklärt ſich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorſtellungen im innern Sinne, vorausſetzt *). Veränderung iſt alſo der Hauptbegriff deſſen, was die ſelbſtthätige (ſpontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenſtand dieſer Veränderung iſt eine Vorſtellung, und dieſe Vorſtellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äuſsern Sinne. Und ſo iſt das Bewegen nichts anders als ein Denken im äuſsern Sinne, ſo wie das Denken nichts anders iſt, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieſer Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer weſentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit ſtatt, die bei jeder Grundkraft ſtatt findet, man kann nicht die Möglichkeit derſelben begreifen. Denn ſollte man das können, ſo müſste ſie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft ſeyn. Daſs aber die Kraft, die den Körper eines Menſchen belebt, im innern Sinne liegt, iſt keine Behauptung durch einen Fehler des Erſchleichens (*vitium ſubreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphyſik §. 541.) ſondern richtig geſchloſſen. Denn, die erſte Urſache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, ſonſt müſste ſich die Materie wider alle Geſetze der Natur ſelbſt bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erſte Urſache der Bewegung nicht im äuſsern Sinne. Alſo bleibt nichts anders übrig, als ſie im innern Sinne zu ſuchen. Nun iſt die Bewegung ſelbſt keine Begebenheit eines Dinges an ſich, folglich die Veränderung einer Erſcheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun iſt aber nach dem kritiſchen Idealismus die Veränderung einer Erſcheinung nichts anders als eine objective Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die ihren Grund zugleich in einer ſolchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äuſsern, aber dieſe Bewegung iſt nicht willkührlich, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. ſ. w. vor ſich. S. Burke, 8.

hat, die sie für Jedermann gültig macht. Folglich ist im Gemüth eine Kraft (nicht nur subjective Vorstellungen oder Gedanken, sondern auch) objective Vorstellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorstellungen, denn ob sie wohl meinen Körper bewegt, so kann sie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anschauen gewisse Grundvorstellungen durch das Denken und Anschauen selbst entstehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anschauung erst möglich machen; so liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewisse Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anschauung, die durch diese Afficirungen verursacht wird, giebt unser eigener Körper. Soll daher unsere Seele Bewegung wirken, oder im äussern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig seyn, so muss es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geschehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet ist, das ist, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper ist daher (im äussern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben so nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anschauungsvermögen und der Denkkraft derselben. Obwohl also der Körper des Menschen keine Anschauung *a priori* ist, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a posteriori* nur Begriffe sind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; so ist er doch die *conditio sine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unser Körper ist daher für uns ein solcher nothwendiger Beziehungspunct in Ansehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unsre Formen des Anschauens und Denkens in Ansehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorstellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorstellungen in dem weitesten Sinne, so dass ich unter der erstern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniss, und unter

den letztern jede Vorstellung, die dazu hinwirkt, also selbst Anschauungen verstehe, s. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, ist die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweises.

1. Ein jeder Beweis muss überzeugen, oder wenigstens auf Ueberzeugung wirken; das ist das Wesen des Beweises. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, so kann die Ursache dieses Fürwahrhaltens

a. in der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muss ein Jeder, der diese Beschaffenheit erkennt, dasselbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heisst der Grund unsers Fürwahrhaltens, und da dieser Grund in der Sache selbst liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muss, so ist der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines solchen objectiven Grundes willen heisst Ueberzeugung. Folglich muss ein jeder Beweis überzeugen. Gesetzt aber, er überzeugte nicht, so kann er entweder diesen Namen gar nicht führen, oder wir sagen von ihm, er sei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muss er wenigstens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unsers Fürwahrhaltens eines Satzes kann ber auch

b. in uns selbst liegen, in unsrer eigenen Beschaffenheit. Dann ist es nicht möglich, dass ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beschaffenheit hat, aus der unser Fürwahrhalten entsteht. Der Grund unsers Fürwahrhaltens ist dann subj[illegible] Ob-

ject, dem Gegenſtande, von dem ich etwas für wahr halte, ſondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines ſolchen ſubjectiven Grundes willen heiſst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem ſubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweiſes. Sie überführt den Verſtand nicht, ſondern berückt ihn Der Beifall, den der Verſtand dem Satze giebt, gründet ſich alsdann auf einen bloſsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beſtimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewieſen wird, ſondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntniſsgrund habe, der allemal objectiv iſt, und der, weil die Erkenntniſs vermittelſt des Verſtandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logiſcher Grund heiſst; ſondern ich fühle dann gleichſam die Wahrheit, es iſt, als ſei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereſſe u. ſ. w. entſpringt. Ein ſolches Gefühl iſt aber kein Erkenntniſsgrund, ſondern etwas Subjectives, das nicht im Verſtande, ſondern in der ſinnlichen Beſchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher iſt das nun kein logiſcher Erkenntniſsgrund des Fürwahrhaltens, ſondern ein bloſs äſthetiſcher Beſtimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein ſolcher äſthetiſcher Grund erzwingen kann, den Ausſpruch, ich möchte, daſs dies wahr wäre, für das, was ein logiſcher Grund wirklich erzwingt, den Ausſpruch, das iſt wahr, hält, deſſen Beifall gründet ſich auf einen Schein, und iſt Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem ſubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beiſpiel eines ſolchen Scheinbeweiſes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiſſenſchaft von einer verſtändigen Welturſache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derſelben beweiſen will, heiſst:

Es exiſtirt eine verſtändige Welturſache.

Beweis. In der Welt iſt allenthalben eine unaus-

Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäfsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechanischen Entstehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich, mufs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verständige Ursache der Urheber der Welt seyn.

Dieser Beweis ist aber, nach logischer Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die sich desselben bedienen, können die gute Absicht dabei haben, diejenigen, die keines scharfen und tiefen Nachdenkens fähig sind, dadurch zu einem festen Glauben an Gott zu führen. Wollen sie aber durch denselben vom Daseyn Gottes überzeugen, so erkennen sie entweder selbst die Schwäche dieses Scheinbeweises nicht, oder verhehlen solche vorsätzlich, welches, ob es wohl in der besten Absicht geschehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menschlichen Vernunft liegt die Regel: dafs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müffe (s. Affinität). Daraus entsteht ein Hang derselben

a. da, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, sich statt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem solchen Princip einige oder viele Erfordernisse sind, die dazu dienen, einen Begriff von diesem Princip abzuleiten, sich alle übrigen Erfordernisse hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Dieses Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives ist, macht sich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für seinen Satz dadurch, dafs er, statt vieler verständigen Ursachen der grofsen Menge zweckmäfsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verständige Ursache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. so sehr gemäfs ist. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem grofsen Verstande, grofser Macht, grofser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich seinen Begriff von der Welturfache, und stellt sie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, selbst solcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er sagt also: die

verſtändige Urſache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, ſie hat alle Macht, oder die Allmacht, ſie iſt unendlich gütig u. ſ. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. ſo ſehr gemäſs iſt. Dazu kömmt nun noch, daſs ſogar unter dieſen Eigenſchaften moraliſche befindlich ſind, wodurch unſer moraliſches Intereſſe für denſelben nicht nur rege gemacht wird, ſondern, weil unſre Vernunft, eben um unſrer moraliſchen Beſtimmung willen, des Glaubens an einen verſtändigen Welturheber bedarf (der die Welt ſo eingerichtet habe, daſs es in derſelben möglich ſei, unſre moraliſche Beſtimmung zu erreichen): auch dieſes, den moraliſch guten Menſchen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniſs ſich mit einmiſcht. Und ſo verwechſelt wieder derjenige, der dieſem Scheinbeweiſe ſeinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniſs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweiſe objectiv gültig ſeyn ſollte, und ſo entſteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung iſt. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, daſs die Idee von einem verſtändigen Welturheber nicht möglich ſei, und die Kraft der Beredtſamkeit, welche ſehr leicht das Intereſſe der Moralität rege machen kann. Und ſo kann die zwingende Kraft dieſes Scheinbeweiſes ſo ſiegend ſcheinen, daſs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logiſchen Prüfung bedarf, und daſs man diejenigen mit Widerwillen verabſcheuet, die einen ſolchen Beweis noch prüfen wollen, als lieſse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch iſt derjenige, welcher ſagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daſeyn Gottes, durch dieſen Grund nicht überzeugt, ſondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden iſt, ſind es folgende ſubiective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erforderniſſe zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moraliſche Intereſſe;

d) das ſich unterſchiebende Bedürfniſs eines verſtändigen Welturhebers.'

Wir ſehen hieraus, daſs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Daſeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α. gehört etwas in demſelben zur phyſiſchen Teleologie oder Lehre von den phyſiſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil wir ſo vieles in der Welt zweckmäſsig eingerichtet finden, ſo muſs ein unendlicher Verſtand der Urheber der Welt ſeyn; eigentlich aber: ſo ſind wir vermöge des Hanges unſrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verſtand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, daſs es auch wirklich einen ſolchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demſelben zur moraliſchen Teleologie oder Lehre von den moraliſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil ſo vieles in der Welt ſo eingerichtet iſt, daſs nur derjenige, der den Vorſchriften des Sittengeſetzes gemäſs lebt, in der Welt Wohlfahrt genieſsen kann, ſo muſs ein verſtändiger Welturheber ſeyn; aber eigentlich: weil das Sittengeſetz in uns unbedingten Gehorſam fordert, und ich demſelben ohne Widerrede gehorchen muſs, ſo ſetzt mein Gehorſam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengeſetze gehorchen kann, und folglich einen verſtändigen Urheber derſelben, und ich ſehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moraliſchen Geſichtspunct an.

Durch die Abſonderung vorſtehender beiden Stükke des phyſicotheologiſchen Beweisgrundes für das Daſeyn Gottes ſehen wir nun erſt, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liegt, oder warum er uns ſo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfniſs eines Gottes für den moraliſchen Menſchen *implicite* enthält. Nehmen wir alſo dem phyſicotheologiſchen Beweiſe den moraliſchen Glaubensgrund an Gott, ſo verliert er ſeine Hauptſtütze, und er erſcheint in ſeiner ganzen le-

gischen Blöse. Es ist aber dem Philosophen anständig, bei der Untersuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, sei es auch das gröste Interesse, zu abstrahiren, und zu gestehen, dass die Vernunft zu schwach ist, das Daseyn eines übersinnlichen Wesens und also auch einer verständigen Weltursache zu beweisen. Dafür aber wird er desto unbefangener dasjenige zu seinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweise so viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moralische Bedürfniss. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfnisse los machen, einen Gott zu glauben, ist zwar nur subjectiv, aber nothwendig und daher allgemein für alle zu einer sinnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Wesen. Dieses ist also zwar keine Erkenntniss, aber ein objectiver Glaube, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntniss hinreichend ersetzt, und vor der schärfsten Prüfung Stand hält. So haben wir also hier, wie es sich gebührt, das, was blos zur Ueberredung gehört, von dem abgesondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daseyn einer verständigen Weltursache. Und so muss bei einem jeden Beweise das Gemüth ganz lauter seyn, und ohne weder auf dieses noch jenes Interesse zu sehen, blos die Wahrheit im Auge haben, und seine Gründe jederzeit der strengsten Prüfung unterwerfen (U, 443. M. II., 97 ..).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moralische Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daseyn Gottes überzeugen, denn er entspringt ja eben aus einer Beschaffenheit des glaubenden Subjects und ist also ein subjectiver Grund. Ist daher nicht seine Wirkung ebenfalls Ueberredung und nicht Ueberzeugung? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen soll, kann zweifacher Art seyn:

a. entweder ein Beweis κατ' ἀλήθειαν, ein absoluter Beweis, d. i. ein solcher, der ausmachen soll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntnifsvermögen;

b. oder ein Beweis κατ' ἀνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloſs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntnifsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntnifs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntnifsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, daſs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntnifs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἀνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daſs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, daſs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heiſst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht bloſs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntnifs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewifsheit der Erkenntnifs hinreichend ſind, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirkſamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Geſetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretiſchen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewiſſe Erkenntnifs des zu beweiſenden Satzes hervorbringen ſollen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewifsheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweiſe durch logiſch-ſtrenge Vernunftſchlüſſe; oder

b) zum Schluſſe nach der Analogie; oder

c) zur wahrſcheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypotheſe.

Der Satz:

es giebt einen moraliſchen Welturheber,

kann durch keinen dieſer vier Beweisgründe zur theoretiſchen Ueberzeugung, oder einer ſolchen, die auf objectiven Erkenntnifsgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logiſch-gerechten Beweis betrifft, ſo beſteht derſelbe darin, dafs der Satz, der bewieſen werden ſoll, entweder

α. unmittelbar empiriſch dargeſtellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenſtand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat ſolche Vertiefungen mit einem ſie umgebenden Wallgebirge, dafs unſre höchſten Berge darin ſtehen könnten, denn ich habe ſie geſehen und gemeſſen. So macht man ferner Experimente oder Verſuche, um einen Gegenſtand kennen zu lernen, wie z. B. die elektriſchen Verſuche, um die Natur des Blizzes zu erforſchen. Die Exiſtenz der moraliſchen Welturſache läſst ſich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil dieſe Welturſache kein Theil der Welt ſeyn kann, indem ſie ſonſt eine Erſcheinung

(ein Gegenſtand in unſern Sinnen) und kein für ſich beſtehendes, von unſern Vorſtellungen ganz unabhängiges Ding an ſich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, ſtrenge logiſche Vernunftſchlüſſe hergeleitet, daſs der Satz wahr iſt. Wenn z. B. das Daſeyn des Gegenſtandes A bewieſen werden ſoll, ſo wird daſſelbe gemeiniglich aus ſeiner Wirkung vermittelſt zweier Vorderſätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da iſt, oder exiſtirt, muſs eine Urſache vorhanden ſeyn oder geweſen ſeyn.
2. Nun exiſtirt der Gegenſtand B.

Folglich muſs eine Urſache des Gegenſtandes B, die wir den Gegenſtand A nennen, vorhanden ſeyn, oder doch einmal vorhanden geweſen ſeyn. Dieſer Schluſs iſt ganz richtig. Soll er aber etwas beweiſen, ſo muſs jeder Vorderſatz wieder bewieſen werden. Da iſt nun nichts leichter, als den zweiten Vorderſatz, der auch der Unterſatz genannt wird, zu beweiſen. Weil ich nur das Daſeyn des Gegenſtandes B in der Erfahrung zeigen oder empiriſch darſtellen darf (nach α). Aber der erſte Vorderſatz, welcher auch der Oberſatz heiſst, iſt ſchwerer darzuthun. Er ſagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln iſt. Er iſt alſo ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewiſsheit in die Erfahrung, aber können auch nur für dieſe Gültigkeit haben, weil nicht abzuſehen iſt, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, und alſo ganz unabhängig von unſern Vorſtellungen, als Dingen an ſich, ſeyn ſoll, den Geſetzen unſers Vorſtellungsvermögens unterworfen ſeyn, und noch von ſolchen Sätzen *a priori* beſtimmt werden könnte. So bekömmt denn alſo jener Oberſatz eine Einſchränkung, unter der er allein gültig iſt, und heiſst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da iſt, oder exiſtirt, muſs eine Urſache in der Erfahrung vorhanden ſeyn oder geweſen ſeyn.

Und hieraus ſehen wir nun, daſs es auf dieſe Art nicht möglich iſt, das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers zu beweiſen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da iſt, ſo folgt aus dem Oberſatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, daſs es eine Natururſache haben muſs. Das iſt aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daſeyn eines Welturhebers beweiſen wollen. Wollen wir aber ſagen, dieſe Natururſache muſs doch wieder eine Urſache haben, und wenn wir ſo fortgehen, ſo müſſen wir doch auf eine erſte Urſache kommen; ſo verlaſſen wir mit dieſer Behauptung unſern ganzen Beweis. Denn eine erſte Urſache müſste doch eine ſolche ſeyn, die keine Urſache weiter hätte; das iſt ja aber offenbar gegen unſern Oberſatz, den wir alſo, wenn wir ſo ſchlieſsen, gänzlich verlaſſen. Es iſt ein Bedürfniſs unſrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Urſachen und Wirkungen iſt, einen Anfang, ein erſtes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieſes Bedürfniſs hat, folgt ja nicht, daſs es ein ſolches erſtes Glied giebt. Ganz anders iſt es freilich mit dem Bedürfniſſe der practiſchen Vernunft, was dieſe als nothwendiges Bedürfniſs fordert, das muſs zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieſes Daſeyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorſam gegen das Sittengeſetz aus Pflicht macht mir einen moraliſchen Welturheber, der da will, daſs ich in der ſinnlichen Welt moraliſch gut leben ſoll, zum Bedürfniſſe; weil ich mir ſonſt die Befolgung des Sittengeſetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgeſetzen, eingerichteten ſinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorſtellen könnte, welches ich mir doch ſo vorſtellen muſs, weil ich dem Sittengeſetze gehorchen ſoll. Endlich führt auch jener Oberſatz immer nur auf eine Urſache in der Er-

fahrung, welches aber der moraliſche Welturheber, wie ſchon gezeigt worden iſt, nicht ſeyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da iſt, oder exiſtirt, um von ihr nach jenem Oberſatze zu behaupten, ſie müſſe eine Urſache haben, ſo nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargeſtellt werden kann. In der Erfahrung ſind zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles deſſen, was da iſt, iſt nur eine Idee oder eine Vernunftvorſtellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfniſſe gemäſs, die Reihe alles deſſen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da dieſes in der Erfahrung nie möglich iſt, ſo ſtellt ſie ſich daſſelbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und dieſe Vorſtellung nennen wir Welt. Da nun aber eine ſolche Welt, ein ſolches vollendetes Ganzes alles deſſen, was in der Erfahrung exiſtirt, in der Erfahrung nicht vorhanden iſt, ſo iſt unſer Oberſatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt iſt in der Erfahrung vorhanden, noch iſt die Urſache, die von ihr prädicirt werden ſoll, oder der moraliſche Welturheber etwas in der Erfahrung.

Auſser dieſem Scheinbeweiſe für das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologiſchen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den ſogenannten ontologiſchen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommſten Weſens liegt auch ſein Daſeyn;

Das allervollkommenſte Weſen iſt aber möglich;

Alſo iſt das allervollkommenſte Weſen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweiſen, daſs dieſer Schluſs falſch iſt, die an ihrem Ort (ſ. Ontologiſcher Beweis) zu finden ſind. Hier wollen wir nur darauf aufmerkſam ſeyn, daſs wenn wir das bloſse Daſeyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterſchied zwiſchen dem Daſeyn und der bloſsen Möglichkeit verſchwindet. Der Unterſchied zwiſchen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit beſtehet nehmlich darin, daſs ich mir von einem möglichen Dinge denke, daſs es exiſtiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwiſchen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges ſelbſt kein Widerſpruch iſt, welches die Bedingung alles Denkens und alſo die logiſche Möglichkeit iſt; ſondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Urſache u. ſ. w. nicht darwider ſtreiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, daſs es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden iſt. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daſeyn die ſinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Welturſache nicht ſtehen kann, ſo iſt das Daſeyn des überſinnlichen Dinges nichts weiter als die logiſche Möglichkeit deſſelben ſelbſt, weil das Merkmal des Daſeyns, daſs das Ding nicht bloſs in meinen Gedanken, ſondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich iſt, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie ſtoſsen kann, deſſen Daſeyn bleibt immer nur ein bloſser Gedanke, das iſt logiſche Möglichkeit. Und ſo ſagt der Oberſatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommenſten Weſens iſt der Gedanke des Daſeyns deſſelben mitbegriffen. Durch dieſen Gedanken aber wird ſein wirkliches und nicht bloſs gedachtes Daſeyn nie begründet werden. Das iſt der eigentliche Grund, warum wir das Daſeyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daſeyn eines Dinges an ſich iſt und bleibt immer ein bloſſer und ſelbſt leerer Gedanke. Denn das Daſeyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und alſo zu keiner Zeit da iſt, iſt nicht nur unbegreiflich, ſondern auch undenkbar.

Und ſo haben wir alſo geſehen, daſs das Daſeyn einer moraliſchen Welturſache nicht logiſch ſtrenge bewieſen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluſs nach der Analogie betrifft, ſo iſt derſelbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, dafs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig sind, von einem nach der Analogie auf das andere schliefsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt (s. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen sind, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es sei zwar nicht gewifs, aber doch sehr wahrscheinlich, dafs es eine übersinnliche moralische Welturfache gebe, wegen der Erfahrungslehre, dafs es in der Welt überall Zwecke gebe; so folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrscheinlichkeit. Denn ein solches Urtheil, dafs es wohl eine solche übersinnliche Ursache geben könne, ist immer gewagt, d. i. ohne den mindesten Grund, und kann also auch keinen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen. Bei der Wahrscheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit statt, dies ist aber bei unserm Beispiel gar nicht der Fall. Denn es ist nicht nur nicht blofs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine übersinnliche Ursache zu schliefsen, sondern gar kein Grund. Gewifsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrscheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und ist also ein Theil der Gewifsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrscheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewifsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrscheinlichkeit und Gewifsheit sind nur dem Grade nach, d. i. als intensive Gröfse unterschieden. Jede Gröfse aber mufs gleichartig seyn, d. i. aus Einheiten von einer und derselben Art bestehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewifsheit noch fehlenden Gründe aber lägen aufserhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zusammengesetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewifsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröfse, also auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Uebersinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, dafs sie zur Gewifsheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewifsheit, und folglich auch keine Wahrscheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypothese etwas erklären soll, davon müssen wir wenigstens die Möglichkeit einsehen (s. Hypothese). Wollen wir nun eine moralische Welturfache als Hypothese zur Erklärung des Daseyns moralischer Zwecke in der Welt annehmen, so müssen wir wenigstens begreifen, dafs eine solche moralische Welturfache existiren könne. Es ist nicht genug, dafs wir wissen, ihr Begriff enthalte keinen Widerspruch; denn daraus sehen wir blofs, dafs wir sie denken können, nicht aber, dafs sie wirklich vorhanden seyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir also aus einer Hypothese etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzustellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenstand unsers Begriffs vorhanden seyn könne (U. 452. M. II. 978).

4. Aus dieser ganzen Theorie des Beweises folgt nun das Resultat für unser Beispiel, dafs es für das Daseyn Gottes, in theoretischer Absicht, d. i. um sein Daseyn zu erkennen und zu begreifen, schlechterdings keinen Beweis giebt. Die Ursache ist, weil schlechterdings kein Stoff vorhanden ist, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Uebersinnlichen überhaupt, und also auch einem übersinnlichen Daseyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Uebersinnliches vorstellen, so müssen wir demselben entweder Beschaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen sind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Uebersinnlichen, sondern eines sinnlichen Dinges. Oder wir müssen alle sinnliche Beschaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit, oder was es iſt, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweiſe.

Die Beweiſe ſind:

1) ihrer logiſchen Beſchaffenheit nach entweder oſtenſive oder apagogiſche;
2) ihrer metaphyſiſchen Beſchaffenheit nach diſcurſive, acroamatiſche, auch dogmatiſche oder intuitive, und die erſtern entweder acroamatiſche Erfahrungsbeweiſe oder Beweiſe *a priori* (apodictiſche), und dieſer letztere wieder entweder metaphyſiſche oder tranſſcendentale, die auch Deduction heiſsen;
3) ihrer tranſſcendentalen Beſchaffenheit nach entweder dogmatiſche oder kritiſche, welche auch Deductionen heiſsen.

Ich will jetzt dieſe Arten der Beweiſe in alphabetiſcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatiſcher oder diſcurſiver Beweis, ſ. Acroamatiſch.

2. Apagogiſcher Beweis, *demonſtratio apagogica*, *deductio ad abſurdum*, die Umſtoſsung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr iſt, ſo muſs das Gegentheil deſſelben nothwendig falſch ſeyn. Beweiſet man nun, daſs das Gegentheil eines Satzes falſch iſt, und folgert daraus, daſs der Satz wahr iſt, ſo iſt der Beweis des Satzes apagogiſch, z. E. man wollte den Satz beweiſen:

Ein falſcher Satz kann nicht bewieſen werden:

ſo iſt folgender Beweis deſſelben apagogiſch.

Geſetzt, er laſſe ſich beweiſen, ſo wird er aus objectiven Gründen vermittelſt richtiger Vorderſätze und richtiger logiſcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelſt wahrer Vor-

derſätze und richtiger logiſcher Form ableitet, iſt gleichfalls wahr. Demnach müſste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſsheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daſs es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nehmlich dann wahr ſeyn müſste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daſs der Satz ſelbſt richtig iſt, daſs nehmlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſsheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daſs eine Ungereimtheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daſs ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nehmlich den, daſs ſie evidenter ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich, oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die beſte logiſche Verknüpfung eines Grundes mit ſeiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerſpruch entſtehet, das läſst ſich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei dieſer Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert ſich der apagogiſche Beweis mehr den Anſchauungen einer Demonſtration oder eines intuitiven Beweiſes (ſ. Acroamatiſch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Urſache, warum man die apagogiſchen Beweiſe in den Wiſſenſchaften gebraucht, iſt wohl, daſs, wenn die Gründe einer Erkenntniſs zu tief verborgen liegen, man verſucht, ob ſie nicht dadurch zu erreichen ſind, daſs man die Folgen aufſucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs gefunden, und ſind ſie wahr, ſo muſs nothwendig auch die Erkenntniſs ſelbſt wahr ſeyn, weil es zu allen dieſen Folgen zuſammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr ſeyn muſs. Man würde freilich alsdann nicht einſehen, woraus die Erkenntniſs ſelbſt herflieſst, aber doch, daſs ſie wahr iſt. Die Art zu beweiſen, daſs wenn in einem hypothetiſchen Satze der Vorderſatz categoriſch oder geſetzt wird, auch der Nachſatz dadurch categoriſch oder geſetzt wird, heiſst der *Modus ponens*. So ſchlieſsen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntniſs wahr ſind,
ſo iſt die Erkenntniſs ſelbſt wahr;
Nun ſind alle Folgen dieſer Erkenntniſs wahr;
Alſo iſt dieſe Erkenntniſs ſelbſt wahr.

Allein es iſt nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs zu erforſchen, um deswillen kann auf dieſem Wege eine Hypotheſe niemals in demonſtrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypotheſen bedient man ſich aber dieſer Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derſelben richtig befunden werden, deſto gewiſſer wird ſie, da man aber nie alle Folgen weiſs, ſo nähert man ſich zwar der Gewiſsheit auf dieſem Wege, aber erreicht ſie nie. Kann man

aber zeigen, dafs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falfch fei, fo ift das Gegentheil felbft falfch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetifchen Vernunftfchlüffe. Er hat die Form:

Wenn die Erkenntnifs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr feyn foll, fo mufs keine einzige Folge derfelben falfch feyn;
Nun ift eine Folge derfelben falfch;
Alfo ift die Erkenntnifs nicht wahr.

Diefer Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweifet nicht allein ganz ftrenge, fondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falfche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben mufs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntnifs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogifche Art zu beweifen kann aber nicht in allen Wiffenfchaften erlaubt feyn. Es giebt Wiffenfchaften, wo es unmöglich ift, das Subjective in unferer Erkenntnifs, das ift dasjenige, was in derfelben aus uns entfpringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenftande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. ift diefe Verwechfelung gar nicht möglich, weil alle reinen finnlichen Darftellungen derfelben allgemeingültig feyn müffen, indem der Raum, in dem fie dargeftellt werden, die reine Form aller menfchlichen äufsern Anfchauungen ift, und daher alles in demfelben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv ift, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In folchen Wiffenfchaften nun, wo die erwähnte Verwechfelung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich ift, kann die apagogifche Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In folchen Wiffenfchaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann fowohl der Satz felbft, als auch der Gegenfatz unter einer Vorausfetzung, welche fubjectiv ift, und die man fälfchlich für objectiv hält, falfch feyn. Es würde dann aus der Falfchheit des Gegenfatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogifche

Beweis zu beweiſen ſcheinen, aber im Grunde nichts beweiſen. Z. B. wir ſetzen in der Erfahrung voraus, daſs die Gegenſtände Dinge an ſich ſind, die wirklich an und für ſich ſo beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, obwohl unſer eigenes Erkenntniſsvermögen ſehr viel zu ihrer Beſchaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Dieſe Vorausſetzung iſt alſo ſubjectiv. Geſetzt nun, wir hielten ſie für objectiv, und wüſsten nichts von dem Unterſchiede zwiſchen Dingen an ſich und Erſcheinungen, ſo würde ſowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegenſatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falſch ſeyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müſſe wahr ſeyn. Es iſt nehmlich falſch, daſs die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unſrer Vorſtellung iſt, ſo könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, ſo müſsten wir wahrnehmen, daſs daſelbſt bloſs leerer Raum wäre; nun iſt es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden alſo nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein dieſe könnte ja nur für unſre Wahrnehmung dem Grade nach zu ſchwach ſeyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze ſtoſsen. Aber auch der Satz iſt falſch, daſs die Welt keine Grenzen hat. Denn ſonſt ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müſste aber ſchon die ſinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden ſeyn. Sie iſt aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, daſs es Sinnenweſen gäbe, ja auch Niemand ſich die reale Wirklichkeit derſelben vorſtellen könnte, ſo gäbe es auch keine ſinnlichen Weſen. Die Welt geht alſo nur immer ſo weit, als die Erfahrung ſinnlicher Weſen reicht, das iſt, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbeſtimmbare Weite, und ſo auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegenſatz, falſch iſt, ſo kann man Satz und Gegen-

ſatz apagogiſch beweiſen, ohne daſs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerſtreit der Geſetze der reinen Vernunft, der nothwendig entſteht, wenn ſie die ſinnliche Welt für ein Ding an ſich, und nicht für eine Reihe von Vorſtellungen hält, die nur in unſern Sinnen vorhanden ſind.

Daſs man aber in unſerm Beiſpiele Satz und Gegenſatz apagogiſch beweiſen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch ſind Satz und Gegenſatz falſch, folglich beweiſet hier der apagogiſche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorſtellung, daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt, eine aus unſerm Erkenntniſsvermögen entſpringende, und nicht in der Welt ſelbſt gegründete Vorſtellung iſt. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding iſt begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding bloſs mit dem Verſtande, als Ding an ſich, vorſtelle, ſeine Richtigkeit, kann aber, der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der ſinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiſſenſchaft oder der Wiſſenſchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, iſt es möglich, jene Subreption oder Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Geſetze *a priori* vergleichen, und ſehen, ob es in der Natur wirklich nach dieſen Geſetzen gehet. Aber eben deswegen iſt auch der apagogiſche Beweis in dieſer Wiſſenſchaft ganz unerheblich. Denn er beweiſet etwas, was erſt durch die Beobachtungen beſtätigt werden muſs, damit kein Schein uns täuſche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgeſetz möglich iſt.

In der Wiſſenſchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniſſe *a priori*

(der Transſcendentalphiloſophie) iſt jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derſelben der apagogiſche Beweis nicht erlaubt ſeyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, daſs man zeigt, es widerſtreite allem dem, was doch ſeyn muſs, wenn wir etwas erkennen ſollen (den Bedingungen unſrer Vernunfterkenntniſs); woraus aber nicht folgt, daſs es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns ſeyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt nicht möglich;

denn wäre es möglich, ſo müſste es doch einen Grund haben, worauf ſeine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, ſondern bedingt nothwendig. Allein das heiſst weiter nichts, als: unſerm Erkenntniſsvermögen nach muſs alles ſeinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden ſoll; woraus aber nicht folgt, daſs nicht dennoch ein ſolches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Weſen exiſtiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der ſein Gegentheil behauptet, laſſen ſich dadurch irre führen, daſs ſie ſich vorſtellen, die Erſcheinungen, oder ſinnlichen Objecte ſeien Dinge an ſich, und müſsten wirklich alle die Beſchaffenheiten haben, die ſie, die vorſtellenden Subjecte, einem Dinge an ſich, der Beſchaffenheit ihres Erkenntniſsvermögens nach, beilegen müſſen, welches der transſcendentale Schein heiſst; und bauen nun auf dieſen unmöglichen Begriff, den ſie ſich von einem Dinge an ſich machen, ihre Behauptungen. Nun iſt eine logiſche Regel: *non entis nulla ſunt praedicata*, oder, iſt das Subject in einem Satze ein Unding, ſo hat es keine Beſtimmungen. Was man alſo von einem ſolchen Subjecte bejahet oder verneinet, iſt beides unrichtig, und man kann alſo, wenn man die Verneinung apagogiſch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewiſsheit der Verneinung ſchlieſsen. Z. B. wenn Jemand die Gegenſtände der Erfahrung derſelben für Dinge an ſich hält,

und sich daher vorstellt, dass die ganze sinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden seyn müsse, der stellt sich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt ist nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, sie hat daher weder Anfang noch Ende, das heisst aber nicht, sie ist auf allen Seiten unendlich, sondern es ist auf allen Seiten ein unbestimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt existirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das sich so ausser uns befindet, sondern das dadurch für uns da ist, dass unser Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches so lange dauert, als wir unser Bewusstseyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer also von der Sinnenwelt behauptet, sie habe Grenzen, der behauptet etwas falsches und der Vernunft anstössiges, denn man kann fragen, was jenseit dieser Grenzen ist? Allein daraus folgt gar nicht, dass sie ohne Grenzen sei, denn sie hat ja immer da, wo man sich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt ist, widerspricht sich; woraus wieder nicht folgt, dass die Sinnenwelt begrenzt ist. Kurz, die Sinnenwelt ist eine Reihe von Erscheinungen (blossen Vorstellungen in den Sinnen), wer sich diese nun zugleich als ausser den Sinnen befindlich (als Gegenstand an und für sich selbst) denkt, der denkt sich etwas Unmögliches. Als Ding an sich würde ein solches Ding unendlich und durch nichts beschränkt seyn, weil ich mir bei demselben alle Beschränkung, die aus der Beschaffenheit meiner Erkenntnissvermögen entstehet, und die sich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit dabei stehen lasse; allein als Erscheinung oder Erfahrungsgegenstand muss doch ein Ganzes Grenzen haben. Und so entstehet der Widerspruch, weil ich Erscheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an sich, einem absolut Ganzen mache, das ausser der Erfahrung vorhanden seyn soll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an sich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erscheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogiſche Beweisart iſt daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzoſen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit ſeinem Widerſacher ausfocht, der aber auch eben ſo bereitwillig geweſen ſeyn würde, die Händel des letztern gegen den erſtern auszufechten, wenn dieſer ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion*. So heiſst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüſtung in den Weſtmünſterſaal tritt, ſeinen Handſchuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, daſs der neue König rechtmäſsiger König von England ſei, auffordert, ſich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein ſolcher *Champion* dogmatiſcher Behauptungen, die aber eigentlich transſcendental ſind, iſt nun auch die apagogiſche Beweisart. Allein durch ſolche Groſsſprecherei, daſs man die Behauptung des Gegners *ad abſurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der ſich ihrer bedient, zeigt bloſs ſeine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur ſo lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, ſo kann dieſer eben ſo kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für ſeine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuſchauer aber, der dann ſieht, daſs der eine ſowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenſtand ſelbſt, worüber geſtritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es ſei alles ungewiſs. Allein dazu hat er dennoch nicht Urſache, obwohl jene Streiter ihre Zeit ſo unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man laſſe ſie ihre Sätze nicht apagogiſch durch Widerlegung der Gegenſätze, ſondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweiſen, ſo wird ſich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictiſcher Beweis. Ein apodictiſcher Beweis iſt derjenige, welcher eine ſolche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs der zu beweiſende Satz nothwendig ſo ſeyn muſs (ſ. Apodictiſch). Wird der Beweis zugleich ſo geführt,

dafs Anſchauungen *a priori*, wie die Darſtellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann iſt er zugleich intuitiv, und ein ſolcher apodictiſch-intuitiver Beweis heifst eine Demonſtration. Der apodictiſche Beweis iſt dem empiriſchen oder Erfahrungsbeweiſe entgegen geſetzt. Eine Erfahrung beweiſet immer, dafs ſich die Sache ſo verhält, nicht aber, dafs es ſo ſeyn mufs; dies thut allein der apodictiſche Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun ſind die Beweiſe *a priori* entweder ſolche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, dieſe können discurſiv-apodictiſche Beweiſe genannt werden; oder ſolche, die, wie in der Geometrie, durch Conſtructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictiſchen Beweiſe oder eigentlichen Demonſtrationen ſind. Die letztern haben allein Evidenz, das iſt, anſchauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die ſich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewieſenen Satzes gleichſam mit den Augen der Einbildungskraft an der Conſtruction ſiehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine ſolche anſchauende Gewifsheit entſtehen. Beiſpiele und das Uebrige ſ. im Artikel Acroamatiſch.

4. Deduction, ſ. tranſcendentaler Beweis.

5. Demonſtration, ſ. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, ſ. offenſiver Beweis.

7. Dogmatiſcher Beweis iſt ein ſolcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterſchied zwiſchen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erſtere heifst, dafs bei dem Beweiſe blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengeſetzt iſt, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr ſeyn mufs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich iſt. Discurſiv-apodictiſche Beweiſe kann man alſo in tranſcendentaler Rückſicht in dogmatiſche und kritiſche, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein ſolcher Beweis, der aus empiriſchen Beweisgründen geführt wird. Die-

fer Beweis beweiſet nun, daſs ſich etwas ſo verhält, nicht aber, daſs es ſich ſo verhalten muſs. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da ſei, nicht aber, daſs es gar nicht anders ſeyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darſtellung geführt wird; iſt die Darſtellung eine Erfahrung, ſo iſt es ein empiriſch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anſchaulich macht; iſt die Darſtellung eine Conſtruction *a priori*, wie in der Geometrie, ſo heiſst der Beweis eine Demonſtration. Von der Demonſtration ſ. den Artikel Acroamatiſch (C. 762.).

10. Oſtenſiver Beweis, directer Beweis, iſt dem apagogiſchen Beweiſe entgegengeſetzt, und alſo ein ſolcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiſet, daſs er das Gegentheil deſſelben umſtöſst, ſondern durch Gründe, aus welchen der Satz ſelbſt folgt. Dieſer Beweis iſt in aller Art der Erkenntniſs derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, ſondern auch Einfluſs in die Quellen deſſelben hervorbringt (C. 817.).

11. Transſcendentaler Beweis, kritiſcher Beweis, Deduction iſt ſo viel als der Beweis eines transſcendentalen, d. i. eines ſolchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu erſehen iſt. Ein transſcendentaler Satz iſt immer zugleich ein ſynthetiſcher Satz *a priori*, denn wäre er analytiſch, ſo wäre er ein bloſs logiſcher Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden ſoll, ſo muſs er ſelbſt *a priori* ſeyn. Die Beweiſe ſolcher transſcendentalen und ſynthetiſchen Sätze haben nun das Eigenthümliche an ſich, daſs ſich bei ihnen die Vernunft vermittelſt ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transſcendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, ſondern man muſs zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* unterſuchen. Dieſes iſt nicht etwa eine nöthige Regel der Behutſamkeit bei [illegible] Beweiſen, ſondern es gelten

die ohne dieſes nicht möglich ſind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenſtande *a priori* zeigen ſoll, ſo muſs ich dazu etwas haben, was auſser dieſem Begriff liegt, ich muſs alſo über dieſen Begriff hinausgehen. Das iſt aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und auſserhalb dieſes Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transſcendentalen Beweiſe heiſst. In der Mathematik iſt die Anſchauung *a priori* dieſer Leitfaden zur Verknüpfung (Syntheſis) unſrer Vorſtellungen. Alle Schlüſſe können hier in der reinen Anſchauung geführt werden. In der Transſcendentalphiloſophie iſt die Möglichkeit der Erfahrung dieſer Leitfaden zur Syntheſis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, daſs ohne eine ſolche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Alſo muſs der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und ſynthetiſch gewiſſe Dinge erkennen kann; oder wie es möglich ſey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in ſeinem Begriff liegt. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transſcendentaler Beweis nehmen muſs, laufen die Beweiſe ſolcher Sätze, die nur durch transſcendentale Beweiſe dargethan werden können, wie Waſſer, welche ihre Ufer durchbrechen; ſie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Aſſociationen ſie zufälliger Weiſe hinleitet, aber nicht auf den zu beweiſenden Satz los. Sie werden dogmatiſche Beweiſe, und ſcheinen zu überzeugen, aber ſie überreden bloſs, weil der Beifall, den ſie abnöthigen, auf ſubjectiven Urſachen einer zufälligen Zuſammenſtellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einſicht in einer natürlichen Verwandtſchaft derſelben hält. Man ſollte ſich aber doch nicht abhalten laſſen, ſolche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Unterſuchung eindringen. So hat man ſich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweiſen. Aber alle Kenner haben eingeſtanden, daſs die bisherigen Beweiſe deſſelben nichts beweiſen. Man berief ſich alſo vor der Erſcheinung der Antinomik der reinen Vernunft, da man dieſen Satz nicht [illegible]nnte, und doch die Schwäche der bisherigen [illegible]rkannte, und doch keine neuen dog-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſam werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt (12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln transſcendentalen Beweiſe:

des Zuſammengeſetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zuſammenſetzung aufgehoben wird, da muſs entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zuſammengeſetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zuſammengeſetzte, durch die Theilung ſeiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es ſonſt aus Nichts zuſammengeſetzt ſeyn müſste, alſo muſs es aus dem Einfachen zuſammengeſetzt ſeyn. So wird das Einfache bloſs geſchloſſen, aber nie erfahren. Nun iſt zwar in allem Denken mein Selbſtbewuſstſeyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieſes Selbſtbewuſstſeyn iſt auch allerdings eine einfache Vorſtellung. Aber es iſt nicht abzuſehen, wie es folgt, daſs weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorſtellung habe, daſs ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach ſeyn ſoll. Wenn ich mir vorſtelle, daſs mein Körper in Bewegung iſt, und dann durch ſeine Kraft auf einen andern Körper wirkt, ſo iſt dies eine einfache Vorſtellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Gröſse meines Körpers ankömmt, ſondern bloſs auf die Kraft, mit der er ſich bewegt, ſo kann ich mir dieſe Bewegung des Körpers ſo einfach als möglich, alſo durch die Bewegung eines Puncts vorſtellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und dieſen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus ſchlieſsen, daſs, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorſtellen kann, darum der Körper ſelbſt als einfache Subſtanz gedacht werden müſſe, weil bei jener Vorſtellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen deſſelben, oder dem Raum, den er einnimmt, abſtrahirt wird, und alſo dieſe Vorſtellung einfach iſt. Das Einfache in der Abſtraction iſt ja doch ganz verſchieden von dem Einfachen im Gegenſtande. Wenn ich mir vorſtelle, daſs ich es bin, der einen Gedanken hat, ſo wird dadurch von allem, was die Seele übrigens ſeyn mag, auſser dem, daſs ſie jetzt einen Gedanken hat, abſtrahirt. Folgt daraus wohl, daſs dieſes Ich darum die ganze Seele, und daſs dieſe Seele nun eine einfache Sub-

rückt. Ihr könnt alle dieſe Beweiſe, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundſätze darthun können, ſogleich abweiſen, ohne Euch weiter mit der Unterſuchung derſelben, da ihrer Legion ſeyn können, zu befaſſen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transſcendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieſer Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anſchauungen ſind, und in der Erfahrung, wo es empiriſche Anſchauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewieſen werden. Denn ich kann die Conſtructionen in der Mathematik, und die Anſchauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweiſe meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verſchiedenen Puncten ausgehen, und auf verſchiedenen Wegen zu demſelben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieſer Regel. Ein jeder transſcendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und ſagt die ſynthetiſche Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes nach dieſem Begriffe. Der Beweisgrund kann alſo auch nur ein einziger ſeyn. Denn auſſer jenem Beweiſe iſt nichts weiter, wodurch der Gegenſtand beſtimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis ſelbſt nur ein einziger ſeyn, nehmlich der, welcher den Gegenſtand nach jenem Einzigen Begriffe ſynthetiſch beſtimmt.

Beiſpiel. Wir wollen, um dieſes zu erläutern, erſt ein Beiſpiel aus der transſcendentalen Analytik, oder kritiſchen Unterſuchung des Vermögens des Verſtandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geſchieht, hat eine Urſache. Dieſer Satz iſt (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewieſen worden, daſs ohne ihn nichts objectiv geſchehen kann, ſondern alles, was geſchieht, bloſs als ſubjective Veränderung im Gemüth wird vorgeſtellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloſs in unſern Gedanken, ſoll alſo die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine fol-
che, das Daſeyn begründende (dynamiſche) Regel,
wie die iſt, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat,
Nothwendigkeit bekommen, ſo daſs das Gegentheil gar
nicht möglich iſt.

Dieſes iſt nun der einzige mögliche Beweisgrund für
obigen Satz; nehmlich: daſs durch ihn allein eine Bege-
benheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und
ohne ihn nichts weiter als eine ſubjective Veränderung im
Gemüthe, d. h. ein Gedankenſpiel, iſt.

Man hat zwar noch andere Beweiſe von obigem Grund-
ſatze verſucht, z. B. aus der Zufälligkeit (ſ. Analo-
gie der Urſache und Wirkung 2.). Allein die
Fehler dieſes Beweiſes ſind an dem eben angeführten Ort
dieſes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun
noch, daſs man, beim Lichte beſehen, kein anderes Kenn-
zeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Ge-
ſchehen ſelbſt. Etwas geſchieht, heiſst aber, es iſt
etwas da, das vorher nicht da war. Folglich iſt es einer-
lei, ob ich zeige, daſs die Wirklichkeit eines zufälligen
Dinges, oder deſſen, was geſchieht, eine Urſache haben
müſſe. Beides erfordert alſo den nehmlichen Beweisgrund,
und kann dogmatiſch nicht bewieſen werden, ſondern der
Beweis muſs kritiſch, tranſcendental oder durch
eine Deduction geführt werden.

Geſetzt, folgender Satz ſoll bewieſen werden:

Alles, was denkt, iſt einfach;

der ebenfalls zur tranſcendentalen Analytik gehört, den
man aber in eine vermeintliche rationale Pſychologie ver-
wieſen hat, um daſelbſt das Daſeyn eines einfachen Dinges
an ſich dadurch zu erkennen. Man wird ſich nun, um
dieſen Satz zu beweiſen, nicht bei dem Mannigfaltigen auf-
halten, was gedacht wird, ſondern bloſs den einfachen
Begriff des Ich feſt halten, und zeigen, daſs alles Denken
darauf bezogen wird, und ohne denſelben kein Denken
möglich iſt. Dadurch bekömmt man aber freilich nur
ein Geſetz des Verſtandesgebrauchs und keine einfache
Subſtanz heraus.

Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realesten Wesens und des nothwendigen Wesens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938.).

Anmerkung zu dieser Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geschäfte durch blosse Begriffe (ohne Anschauungen) treibt, da ist immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgesetzt, dass überhaupt einer möglich ist. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung seiner Grundsätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweise auftritt, so kann man sicher glauben, dass er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muss) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Aber so soll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter so vielen Gründen werde doch wohl einer seyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe soll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein solches Verfahren kann aber nur dem Unwissenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Untersuchungen scheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 762. IV. Hauptst. S. 810 — 822.

Deff. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, ἐπιχειρήματα, *argumenta, argumens.* So heissen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden ſoll*). Es giebt ſo vielerlei Beweisgründe, als es Beweiſe giebt, z. B. logiſch gerechte, analogiſche, ſcheinbare, objective, directe, intentive, acroamatiſche, theoretiſche, practiſche u. ſ. w. (U. 447.) ſ. Beweis.

Bewunderung.

S. Erſtaunen.

Bewuſstſeyn,

Apperception, *conſcientia***), *apperceptio****), *apperception.* Der Begriff des Bewuſstſeyns iſt bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zuſätze zu dieſem Artikel machen.

1. Man muſs in Anſehung des Bewuſstſeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterſcheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorſtellungen;

b. die Identität des Bewuſstſeyns der Vorſtellungen;

c. die Identität des Selbſtbewuſstſeyns bei dem Bewuſstſeyn der Vorſtellungen.

a. Vorſtellungen ſind identiſch, wenn ſie ihrer Beſchaffenheit nach einerlei ſind. Ich ſehe eine Fliege, in der folgenden Viertelſtunde ſehe ich wieder eine, ich kann nicht unterſcheiden, ob es gerade die nehmliche iſt, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorſtellung von denſelben Beſchaffenheiten, beide ſind identiſch. Aber nun ſehe ich durchs Fenſter

*) *Quo aliquid probaturi ſumus, ratio per ea, quae certa ſunt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praeſtans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eſt dubium, per id, quod dubium non eſt, confirmat. Quintil. Inſtit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und dieſe Vorſtellung iſt mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorſtellungen ſind nicht identiſch, ſondern verſchieden.

b. Bei den beiden identiſchen Vorſtellungen einer Fliege war aber mein Bewuſstſeyn derſelben nicht identiſch, oder die Beſchaffenheit deſſelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, daſs ich das erſtemal die Fliege auf dem Tiſche, das anderemal auf dem Fenſter ſahe, und ich kann das Bewuſstſeyn der erſten Vorſtellung der Fliege von dem Bewuſstſeyn der andern ſehr wohl unterſcheiden. Könnte ich das nicht, ſo wüſste ich bloſs, daſs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege ſahe.

c. Endlich bin ich mir bewuſst, daſs Ich es war, und kein Andrer, der ſowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe ſahe, das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt bei dem Bewuſstſeyn aller drei Vorſtellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das iſt die Identität des Selbſtbewuſstſeyns, welche durchaus nothwendig iſt, wenn wir das Bewuſstſeyn gehabter Vorſtellungen haben ſollen. Die Verſchiedenheit des Selbſtbewuſstſeyns iſt unmöglich.

Wenn ich nun ſage: ich ſehe zwei Fliegen und eine Krähe, ſo iſt hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daſſelbe wird verbunden, indem ich, vermittelſt der einfachen Vorſtellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorſtellungen zu einer Einzigen zuſammenfaſſe, nehmlich daſs Ich ſie ſah.

So wie es ſich nun mit den drei verſchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben ſo verhält es ſich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe ſehe, ſo ſehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füſse, ihre Flügel u. ſ. w.*), und das Bewuſstſeyn aller dieſer einzelnen Vor-

*) Und eben ſo verhält es ſich wieder, wenn ich den bloſsen Flügel anſchaue, oder eine Feder in demſelben, oder eine Fahne in derſelben und ſo fort ins Unendliche; nur daſs das Bewuſstſeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewuſſtſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewuſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewuſstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewuſstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewuſstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewuſstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewuſstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewuſstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewuſstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewuſstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewuſstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewuſstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewuſstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, ſondern dieſe ſynthetiſche Einheit macht erſt die Verbindung möglich.

b. Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die Vorſtellung, daſs das Bewuſstſeyn in den verſchiedenen Vorſtellungen identiſch iſt.

Die analytiſche Einheit ſetzt nun die ſynthetiſche voraus. Denn wie kann ich mir vorſtellen, daſs das Bewuſstſeyn in zwei Vorſtellungen identiſch iſt, d. h. daſs beide dadurch mit einander verbunden ſind, ohne die Vorſtellung eines Ich, das beide in den Vorſtellungen befindliche empiriſche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen (*conceptus communis*), als ſolchen, an. Denn ein gemeinſamer Begriff iſt ja ein ſolcher, der in mehrern Vorſtellungen, als mit denſelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, ſo ſtelle ich mir damit einen gemeinſamen Begriff vor, d. i. einen ſolchen, der in vielen Vorſtellungen vorkömmt, als eine Beſchaffenheit oder Merkmal deſſelben. Nun iſt aber eine ſolche Verbindung nicht möglich ohne die ſynthetiſche Einheit, folglich ſetzt jede analytiſche Einheit die ſynthetiſche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorſtellung als eine ſolche, die Verſchiedenen gemein iſt, ſo müſſen auch dieſe verſchiedenen Vorſtellungen doch wodurch verſchieden ſeyn, alſo auſser jener gemeinſamen Vorſtellung noch etwas an ſich haben, d. i. ich muſs mir auch das, woran die gemeinſame Vorſtellung zu finden iſt, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, dieſes Ich, iſt alſo der höchſte Punct, an den alles, was die Logik und die Transſcendentalphiloſophie lehrt, geknüpft werden muſs, ohne welches beide Wiſſenſchaften nichts vorſtellen können. Dieſes Ich iſt nichts anders als der Verſtand ſelbſt, welcher das Vermögen iſt, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen (*Individua*), mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 135. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewuſstſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelſt der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewuſstſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewuſstſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich muſs mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewuſstſeyn, daſs Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe [illegible]llungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d[illegible]tiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüp[illegible] etwa ſo hängig von unſrer Anſcha[illegible] unſerm exiſtirt, ſondern nicht an[illegible]rch den ſelbſt, vermittelſt der Einh[illegible]ſtſeyns iſt, ſo iſt die [illegible]heit des [illegible] daſs es allein mö[illegible]cht, [illegible] unſrer

lungen als ſolche vorſtellen können, die einen Gegenſtand haben, und nicht bloſs Hirngeſpinſte ſind, ſondern von Jedermann anerkannt werden müſſen, oder objectiv gültig ſind. Da nun aber hierin die Erkenntniſs beſtehet, daſs wir unſre Vorſtellungen als ſolche denken müſſen, die einen Gegenſtand haben, den ſie vorſtellen, ſo beruhet auch alle Erkenntniſs und die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt auf dieſer Einheit des Bewuſstſeyns (C. 137).

6. Die transſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns oder die Vorſtellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorſtellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewuſstſeyns. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil durch ſie allein der Begriff von einem Gegenſtande oder Object möglich iſt. Denn ſobald meine Sinne affieirt werden, ſo daſs Empfindungen, d. i. ſinnliche Eindrücke entſtehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieſes Ich knüpfe, ſo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieſes Bild, welches durch dieſe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heiſst die transſcendentale Einheit der figürlichen Syntheſis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transſcendentale Einbildungskraft geſchieht. Dieſes Bild iſt die Anſchauung, die durch dieſe Einheit entſtehet, und dieſe Anſchauung würde ohne ſie nur ein Chaos von abgeriſſenen Empfindungen ſeyn. Aber nun denkt ſich der Verſtand dieſe Anſchauung noch als eine nicht bloſs in den Sinnen liegende, ſondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloſs in der Anſchauung angeſchauet, oder durch ſie vorgeſtellt wird, und dieſe Einheit heiſst das Object oder der Gegenſtand der Anſchauung, welcher nachher erſt durch den Verſtand noch weiter beſtimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daſs wir ſagen können, wir haben die Anſchauung einer Erſcheinung, [redacted] noch unbeſtimmte Gegenſtand, den unſer Ver- [redacted] Anſchauung ſetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellu[illegible] unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object z[illegible], w[illegible] durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt [illegible] tive Einheit des Bewuſstſeyns m[illegible] dich zu denken Ich, das Subjec[illegible] Vorſtellungen. Die ſubject[illegible] bloſs den Zuſt[illegible] inner[illegible] unbekannt blei[illegible] daſs das durc[illegible]

piriſch gegebene Mannichfaltige der Anſchauung, als in einem und demſelben Subject vorgeſtellt, erkannt werde; dieſes Mannichfaltige erhält aber erſt durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns einen Gegenſtand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demſelben und ihn vorſtellend gedacht. Die ſubjective Einheit macht alſo bloſs diejenige Verbindung möglich, welche man die Aſſociation der Vorſtellungen nennt, welche zufällig und ſelbſt eine Erſcheinung im innern Sinne iſt, d. h. bei der die objective Einheit des Bewuſstſeyns, oder daſs ſie ein Object habe, noch beſonders vorausgeſetzt wird. Dieſes ſubjective Bewuſstſeyn iſt alſo empiriſch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anſchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erſt die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit, giebt, ſtehen nicht unter der ſubjectiven, ſondern bloſs unter der objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne dieſe reinen Formen ſeyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anſchauungen deutlich vorſtelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran beſchäftige oder nicht, das betrifft meinen empiriſchen Zuſtand im innern Sinne, und ſtehet allerdings unter der ſubjectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Die Form der Anſchauung hingegen enthält bloſs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns, oder die nothwendige Beziehung dieſes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, verbunden, eine anſchauliche Vorſtellung, oder die forme Anſchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenſtand giebt, die hernach in der Chronometrie und metrie beſtimmt werden (C. 160 *). Dieſe rei-

folglich *a priori* der empiriſchen
n Grunde, welche ohne die erſtere
rde, z. B. es verbindet einer die
ten Worts mit einer Sache, ein
dieſem Worte eine ganz andere
ſche Verbindung, eine Af-

ſociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt, ſondern die der Eine ſo macht, der Andere anders. Folglich iſt auch die Einheit des Bewuſstſeyns, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber ſelbſt dieſe Aſſociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empiriſche Einheit des Gedankens, daſs jenes Wort eine gewiſſe Sache für mich bezeichnet, als Gegenſtand meines Denkens, vorſtellen kann. Kurz, ſo wie kein empiriſcher Raum möglich iſt, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, ſo iſt kein empiriſches Bewuſstſeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empiriſches Bewuſstſeyn kann das Mannichfaltige der ſinnlichen Anſchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ſtehen auch alle ſinnlichen Anſchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anſchauungen nicht Gegenſtände (Erſcheinungen) darſtellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben geſehen, daſs alle unſere Anſchauungen nicht ſo verbunden, als ſie ſind, wenn wir ſie als Gegenſtand denken, in uns kommen. Es werden uns bloſs dadurch, daſs unſere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verſtandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewuſstſeyn zuſammen kommen (ſ. Anſchauung 11.). Dieſe Verbindung in Ein Bewuſstſeyn, wird nun hier behauptet, iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir das Mannichfaltige in der Anſchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende, Verſtandesbegriffe, als in einem Gegenſtande verbunden, vorſtelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenſtand vorſtellen, als ſo, daſs ich mir ihn durch die reinen Verſtandesbegriffe z. B. der Gröſse, als ſchwach oder ſtark, der Beſchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniſſes, als die Wirkung der Entladung einer electriſchen Wolke u. ſ. w. denke. Unter dieſen Verſtan-

desbegriffen oder Categorien ſtehen nun alle Anſchauungen, wenn ſie als Vorſtellungen von Gegenſtänden, und nicht als bloſse Bilder der Phantaſie, gedacht werden ſollen (C. 143.). Dieſes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade ſo, wie empiriſche Anſchauung nicht möglich iſt, ohne die reinen ſinnlichen Vorſtellungen oder Anſchauungen Zeit und Raum, in denen die empiriſche Anſchauung ſich befinden muſs, iſt auch das empiriſche Bewufstſeyn des in der Anſchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbſtbewufstſeyn *a priori*, durch welches dieſes Mannichfaltige gleichſam in den Verſtand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenſtand deſſelben in gewiſſe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung, hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anſchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen muſste. Dadurch wird allein die Erfahrung deſſelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich iſt, daſs, wenn die Wolke ſich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen ſollte. Zugleich aber wird durch dieſe Vorſtellung des Donners als Wirkung dieſelbe mit meinem ſubjectiven und objectiven Selbſtbewufstſeyn verknüpft, indem ich mir nun ſicher bewufst bin, daſs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorſtellungen, deren ich mir bewufst bin) die Anſchauung eines Gegenſtandes (des Donners), und kein Hirngeſpinſt, habe (C. 144.).

9. Das Bewufstſeyn faſst alſo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und dieſes Mannichfaltige verbindet es zu ſinnlichen Gegenſtänden der Anſchauung, oder Erſcheinungen. Aber auch uns ſelbſt faſst das Bewufstſeyn nur ſo auf, und verbindet uns zu einer Erſcheinung. Denn alles, was wir von uns [illegible] durch zu unſrer Wahrnehmung gelangt, [illegible] auf uns ſelbſt geachtet und auf das

sociation, die nic… …, wie in unserm Sinne vorgehet. Daſs ist, ſondern die der … …s uns nichts anders liefern, als Affectionen, Folglich iſt auch di… …e. be… …rnal. Daher kennen wir uns dieſe Verbindung n… …nden. wie wir ohne ſolche Eindrücke, an dieſe Aſſociation w… …n. ondern nur vermittelſt dieſer Ein- objective Verbindu… …nen um an Widerſtehen zu ſeyn, weil empiriſche Einhe… …n. auf uns ſelbſt unmittelbar auch ſolche gewiſſe Sache fü… …ugleich von uns, als mit uns ſelbſt als nes Denkens, v… …, mit aber uns ſelbſt gegen uns ſelbſt piriſcher Raum i… …n müſten. Man na… …m dieſer Schwie- *a priori* zum Gr… …ſchen, den innern Sinn, in das Bewuſst- ſeyn möglich, … …ten, und gemein… …wären uns unſrer de liegt (C. 1… …wuſst, und unſere… …uns ſelbſt, unter Be- … uns fehlt, wäre… …Allein der innere das Mannic… …Bewuſstſeyn, ohne jene unterſchiedene ungen alle… …kann iſt die Einheit ſolche Eindrücke zu werden, da… …bloſs … …verſtatten können. Anſchauun… …ſeyn müſſen, … …gegenwärtig unſern den Categor… …in unſerm Gemüthe unter ungen nich… …weder für … …ſich ſelbſt, noch ſtellen kön… …er ob… …

Wir habe… …f unſer … …nicht ſo verbu… …den, … …ſtand denken, … …durch, daſs un… …Empfindungen … …ſtandes auf di… …zuſammen kom… …bindung in Ein… …nur dadurch … …der Anſchauung … …Verſtande ſelbſ… …einem Gegenſta… …z. B. den Donn… …ſtellen, als fo… …desbegriffe z. … …Beſchaffen… …Verhältniſſ… …electriſchen W…

eines Gegenſtandes unſers Erkenntniſsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewuſstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewuſstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewuſstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern *bloſs* den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewuſstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heiſst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Verſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewuſstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Denken eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder [illegible]e Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

Daraus folgt [illegible]uch der Lehrſatz:

[illegible]nde Su[illegible]läſst ſich durch [illegible]wuſst[illegible]icht erkennen; d. h. [illegible]n [illegible]Ich, bekomme ich [illegible]für ein Gegenſtand [illegible]edanke, der eine [illegible]bloſs wiſſen, daſs [illegible]h erkenne ich

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns ſelbſt nicht nach dem, was wir ohne ſolche Eindrücke, an uns ſelbſt, ſeyn mögen, ſondern nur vermittelſt dieſer Eindrücke. Hier ſcheint nun ein Widerſpruch zu ſeyn, weil wir uns ſelbſt afficiren, auf uns ſelbſt ſinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns ſelbſt auch ſolche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müſsten. Man hat, um dieſer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewuſstſeyn ſelbſt gehalten, und gemeint, wir wären uns unſrer unmittelbar bewuſst, und ſchaueten uns ſelbſt, unſer Ich an, wie wir an uns ſelbſt wären. Allein der innere Sinn und das Bewuſstſeyn ſind ſehr unterſchieden. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, die bloſs unſern Zuſtand vorſtellen können. Das Bewuſstſeyn aber, als Vermögen, iſt dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder ſubjective, zur Darſtellung unſers Zuſtandes, oder objective, zur Darſtellung eines Gegenſtandes, der unſer Erkenntniſsvermögen jetzt beſchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer ſeyn ſoll, noch ein äuſserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenſtand angeſchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewuſstſeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewuſstſeyn iſt alſo vom innern Sinne gänzlich unterſchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anſchauung unſers innern Zuſtandes, aber noch nicht die Anſchauung ſelbſt; das Bewuſstſeyn verbindet dieſes Mannichfaltige, und liefert alſo die Anſchauung unſers innern Zuſtandes. Der innere Sinn muſs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern ſoll, d. i. er muſs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äuſsern Sinn, oder unmittelbar durch unſer eigenes Denken; das Bewuſstſeyn muſs dieſe Eindrücke auffaſſen, und zur ſubjectiven Vorſtellung unſers Zuſtandes, oder zur objectiven

eines Gegenſtandes unſers Erkenntnifsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewufstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewufstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewufstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern bloſs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewufstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heifst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Verſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewufstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder der reine Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrſatz:

Das denkende Subject läſst ſich durch das bloſse Bewufstſeyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntnifs davon, was ich für ein Gegenſtand bin. Denn das Ich iſt ein bloſser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloſs wiſſen, daſs ich jetzt dieſen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenſtand, ſondern meinen ſubjectiven oder innern Zuſtand. Ich beſtimme alſo dadurch bloſs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich ſo, daſs ich mir den Gedanken Ich denke. Aber das Ich wird dadurch kein Gegenſtand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erſcheinung des Gegenſtandes gegeben würde, ſo daſs ich ſagen könnte, hier iſt das Ich, das ich erkenne. So iſt der Donner, den ich höre, kein bloſser Gedanke, wie das Ich, denn er iſt im äuſsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewuſstſeyn deſſelben kann ich ſagen, es donnert. Aber ich kann nicht ſagen, hier iſt mein Ich, ſondern nur, ich knüpfe dieſen Gedanken, an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. Daſeyn, Ich und Selbſtbewuſstſeyn.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. 131. — §. 17. 136. ff. — §. 8. 139. ff. — §. 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχεσις, reſpectus, rapport.

1. Die logiſche Beziehung (*reſpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniſſe gegen einander ſtehen, ſo kann das eine Glied des Verhältniſſes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heiſst die Quelle des Verhältniſſes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*ſubjectum relationis*). Die Vorſtellung nun, daſs ein Begriff die Quelle des andern iſt, heiſst die Beziehung; das Seyn, oder die Poſition der Beziehung, iſt nichts als der Verbindungsbegriff (iſt, oder iſt nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alſo bloſs ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich ſage, Gott iſt allmächtig, ſo wird gedacht, daſs in Gott die Allmacht iſt, und dieſe Vorſtellung heiſst eine Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht. Gott iſt

hier der Grund der Vorſtellung, daſs er allmächtig iſt. Es wird alſo hier weiter nichts geſetzt, als daſs die Allmacht ein Merkmal Gottes iſt, wodurch bloſs ein Urtheil entſpringt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei, oder exiſtire, das iſt in dieſer logiſchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieſes logiſche Seyn ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müſste denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Der Satz: Gott iſt allmächtig, muſs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daſeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verſtehet, was der Begriff Gottes ſagen will. Das Uebrige vom Verhältniſſe ſ. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyſiſche Beziehung. Wenn zwei Gegenſtände, oder eine Vorſtellung und der Gegenſtand, den ſie vorſtellt, im metaphyſiſchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, und ſo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern iſt, ſo heiſst die Vorſtellung von dieſem Verhältniſſe die metaphyſiſche Beziehung *(reſpectus metaphyſicus)*.

Die Beziehung iſt *a priori*, wenn ſie *a priori* erkannt wird, empiriſch, wenn ſie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transſcendental, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenſtand die Vorſtellung möglich macht, d. h. erſt ein Gegenſtand mir vorkommen muſs, ehe ich mir ihn vorſtellen kann, ſo iſt der Gegenſtand die Quelle der Vorſtellung, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine empiriſche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich macht, d. h. der Gegenſtand nicht als ſolcher vorhanden ſeyn würde, wenn ich nicht gewiſſe Vorſtellungen hätte, ſo iſt die Vorſtellung die nothwendige Quelle des Gegenſtandes, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine Beziehung *a priori*. Iſt der Gegenſtand ſelbſt etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, ſo iſt die Beziehung transſcendental, weil ſie erklärt, wie ein Gegenſtand *a priori* möglich ſei. Empiriſche Anſchauungen beziehen ſich auf Erſcheinungen, reine Anſchauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heiſst alſo: Erſcheinungen und Formen der Sinnlichkeit ſind die Quellen jener Anſchauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenſtand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenſtand)

I. für die theoretiſche Vernunft.

a. Anſchauungen. Kant ſagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkenntniſs auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch diejenige (Art), wodurch ſie ſich auf dieſelben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anſchauung.“ Er will damit ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntniſs vom Gegenſtande, als ſeiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorſtellen kann, daſs der Gegenſtand die Quelle einer Erkenntniſs ſei. Ich kann z. B. über einen Gegenſtand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollſtändigen Begriff von ihm zu machen, und da entſtehet denn eine mittelbare Erkenntniſs des Gegenſtandes in mir; aber ich kann auch nur bloſs meine Aufmerkſamkeit unmittelbar auf den Gegenſtand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, ſo entſtehet aus dem Gegenſtande eine unmittelbare Vorſtellung deſſelben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verſtande weiter vom Gegenſtande unterſcheiden können*). Und dieſe Vorſtellung nennen wir nun in Beziehung auf unſer Subject, d. h. wenn wir unſer

*) Nehmlich nicht bloſs logiſch, ſondern reell. Denn logiſch könnte ich mir z. B. das Hirngeſpinſt machen, es gebe noch ein Ding an ſich, das gerade ſo ſei, wie die Anſchauung, und das ſei der wahre Gegenſtand.

Subject als die Quelle deſſelben anſehen, eine Anſchauung; in Beziehung aber darauf, daſs wir doch nicht Urheber des Stoffs ſind, den wir in der Anſchauung empfinden, d. i. daſs ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir ſinnlich wahrnehmen, iſt, den Gegenſtand. Anſchauungen beziehen ſich unmittelbar auf den Gegenſtand, heiſst alſo, wenn der Verſtand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenſtand nennen, und dieſe Einheit hat einen ſolchen Inhalt, daſs unſre Sinne davon afficirt werden, ſo wird dieſe Einheit nicht bloſs gedacht, ſondern auch ſinnlich vorgeſtellt oder angeſchauet, und der Gegenſtand iſt durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer ſinnlichen Vorſtellung im Gemüth, welche Anſchauung heiſst. Es iſt dann eine unerklärbare Wechſelwirkung zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verſtande gedachten Einheit afficirt, und dieſe Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verſtand gleichſam zu der Vorſtellung der Einheit, die wir Gegenſtand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch (C. 34.). Empfindung iſt nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenſtand, und alſo dasjenige, was da macht, daſs wir den Gegenſtand als den Grund der Anſchauung anſehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anſchauung weg, ſo gehet darum doch noch nicht die ganze Anſchauung verloren, ſondern es bleibt noch eine Anſchauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieſer Raum oder dieſe Zeit, die nun von aller Empfindung leer iſt, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorſtellen, aber doch mit aller Anſtrengung derſelben nicht, mit dem Gegenſtande ſelbſt, wegdenken kann, heiſst die reine Anſchauung (ſ. Anſchauung 8.).

b. Begriffe. Kant ſagt (C. 33.): Alles Denken muſs ſich, es ſei geradezu (*directe*), oder im Umſchweife (*indirecte*), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf

Anſchauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit be
hen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand geg
werden kann (ſ. Anſchauung, 7.). Alles Denke
zieht ſich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anſcha
und durch ſie (mittelbar) auf den Gegenſtand, heiſst:
Grund unſers Denkens iſt die Anſchauung, denn ſie li
uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich,
nur die Wirklichkeit eines Gegenſtandes, ſondern
die Beſchaffenheit deſſelben, durch gewiſſe Merkmale,
che die Begriffe von dem in der Anſchauung befindli
Stoffe ſind, zu erkennen.

II. für die practiſche Vernunft.

a. Practiſche Geſetze. Kant ſagt (P. 38):
beziehen ſich practiſche Geſetze allein auf den Wi
unangeſehen deſſen, was durch die Cauſalität deſſelben
gerichtet wird, und man kann von der letztern (als
Sinnenwelt gehörig) abſtrahiren, um ſie rein zu ha
Practiſche Geſetze beziehen ſich auf den Willen, he
ſie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Wi
Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, ſo wäre es
nicht einmal möglich, uns practiſche Geſetze vorzuſtel
Practiſche Geſetze ſind nehmlich ſolche, die für den
len eines jeden vernünftigen Weſens gültig erkannt we
den. Der Gegenſtand alſo, der da macht, daſs ich ſage
kann, es ſind practiſche Grundſätze, in mir iſt nicht d
Handlung, die ich verrichte, ſondern daſs ich den Wille
habe, nach dieſen practiſchen Grundſätzen zu handel
unangeſehen deſſen, was daraus für Folgen entſtehe
oder was ich damit ausrichte.

b. Poſtulate. Kant ſagt (P. 238.): Die Poſtula
ſind nicht theoretiſche Dogmata, ſondern Vorausſetzu
gen in nothwendig practiſcher Rückſicht, erweitern al
zwar das ſpeculative Erkenntniſs nicht, geben aber d
Ideen der ſpeculativen Vernunft im Allgemeinen (ve
mittelſt ihrer Beziehung aufs Practiſche) objecti
Realität, und berechtigen ſie zu Begriffen, deren Mö
lichkeit auch nur zu behaupten, ſie ſich ſonſt nicht a
maſsen konnte. Poſtulate haben Beziehung aufs Pra
tiſche, heiſst, ſie haben den Grund ihrer Möglichke
im Practiſchen. Wüſsten wir nehmlich von keinem Si

esetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rück-
auf das, was dadurch bewirkt wird, ſo wären auch
Poſtulate nicht möglich. Poſtulate ſind nehmlich
, die von demjenigen, der das Sittengeſetz bloſs
deſſelben willen erfüllt, nothwendig als wahr vor-
ſetzt werden müſſen, und die alle die Exiſtenz der
nſtände gewiſſer Vernunftbegriffe ausſagen, welche
Vernunft, wenn ſie auf Erkenntniſs ausgehet, nur
Regeln des Forſchens vorſchreibt, welche ſie aber,
n es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden
wendig vorausſetzen muſs. Ein ſolches Poſtulat iſt
Satz: es iſt ein Gott. Dieſer Satz bezieht ſich auf
nothwendige Streben nach dem höchſten Gut. Die
nunft fordert, ich ſoll das Sittengeſetz auf das voll-
menſte erfüllen, und zwar auch nach meiner Glück-
keit trachten, doch ſie der Erfüllung des Sittenge-
es nachſetzen, und unter der Bedingung erwarten
darnach ſtreben, daſs ich ſittlich gut bin. Dann
s meine und der ſinnlichen Welt Beſchaffenheit und
ierung darnach eingerichtet ſeyn, folglich von einem
ſtändigen Urheber abhängen. Wer alſo wirklich nach
n höchſten Gut ſtrebt, beweiſet ſchon durch dieſe
innung, die er hat, daſs er an Gott glaubt, weil
ſes nicht anders möglich iſt. Folglich giebt das
ſtulat, es iſt ein Gott, weil es ein aus dem prac-
chen Geſetze nothwendig Abgeleitetes (*ſubjectum rela-
nis neceſſarium*) iſt, der Idee Gott, die auch die ſpe-
lative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleolo-
ſchen Nachforſchungen, hat, objective Realität. Denn
ie Wahrheit des Daſeyns Gottes beruhet nicht bloſs
uf einem ſubjectiven moraliſchen Intereſſe, ſondern
uf einem Geſetze, das zwar ſubjectiv aus der Vernunft
ntſpringt, aber wegen ſeiner Nothwendigkeit und All-
gemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Weſen
gültig iſt. Daher nun auch dasjenige, was dieſes Ge-
ſetz als nothwendig vorausſetzt, im Felde des Practi-
ſchen, des ſittlichen Handelns und Hoffens, eben ſo
gültig ſeyn muſs, als Raum und Zeit im Felde der Erfah-
rungen und des Erkennens, ſ. Gegenſtand.

Die Scholaſtiker nennen das Verhältniſs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*reſpectus*). Es iſt zwiſchen beiden Begriffen der Unterſchied, daſs das Verhältniſs die Beſtimmung einer Vorſtellung durch die andre iſt; die Beziehung hingegen die Vorſtellung davon, daſs eine Vorſtellung die Quelle der andern iſt. Das Verhältniſs iſt alſo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniſſe vorſtelle, und dadurch das eine von dem andern ableite; z. B. die Vaterſchaft (*paternitas*) iſt ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der vom Verhältniſſe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber ſage, der Begriff Vater bezieht ſich auf den Begriff Sohn, ſo heiſst das, ich ſtelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, ſo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) ſeyn. Und umgekehrt iſt Sohnſchaft ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht ſich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn iſt. Wäre kein Vater, ſo wäre auch kein Sohn. Hier iſt alſo eine wechſelſeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniſſes, die in einer ſolchen Beziehung ſtehen, heiſsen Correlata.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 14. S. 125.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 238.

Bild,

εἰδωλον, τυπος, *imago, ſpecies viſibilis, figura, ſimulacrum, effigies, imago, image*, iſt in der kritiſchen Philoſophie eine ſinnliche Anſchauung zu einem Begriffe, welche die empiriſche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander ſetze, ... , ſo iſt dieſes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken muſs. Soll ich

mir aber eine grofse Zahl, z. B. tauſend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, ſondern ſinnlich vorſtellen, ſo kann das nicht durch ein Bild geſchehen; denn tauſend würde ich mir zwar durch tauſend Puncte abbilden können, aber ich würde dieſe Menge von Puncten nicht überſehen und ſie mit meinem Begriff von tauſend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beſtimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns tauſend, oder eine Zahl überhaupt denken, ſo bemühet ſich die Einbildungskraft, ſich dieſes in einem Bilde vorzuſtellen. Die Vorſtellung von dieſem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild ſind alſo ſehr von einander verſchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, ſo ſtellt ſich meine Einbildungskraft denſelben durch ein Schema dar, denn ſie kömmt niemals damit zu Stande, ſo ſehr ſie ſich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beſtimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anſchaulichen Erkenntniſs eines Triangels verhelfen will, ſo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das iſt ein Bild. Allein dieſes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, ſondern einen gewiſſen Triangel, nehmlich entweder einen ſpitz- oder recht- oder ſtumpfwinklichten, von beſtimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher ſage: ſiehe, das iſt ein Triangel, ſo muſs ich ſtets hinzuſetzen, du muſst nehmlich jetzt nicht darauf ſehen, daſs dieſe Seiten ſo lang, dieſe Winkel ſo groſs ſind, und beide ein gewiſſes Verhältniſs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröſser oder kleiner ſeyn, und ein anderes Verhältniſs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich dieſe Beſtimmungen auch in der Zeichnung weglaſſen ſollte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein mufs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, ſ. Schema.

3. Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiſſen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, ſo mufs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich dieſes Bild erzeugen, oder mir den Begriff ſinnlich darſtellen kann. Die Wirkung eines ſolchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugniſs deſſelben. Das Vermögen aber, welches ein ſolches Bild in uns erzeuget, iſt die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft iſt nehmlich das Vermögen, Anſchauungen hervorzubringen, welche entweder ſolche Anſchauungen ſeyn können, die man von einem Gegenſtande ſchon einmal erhalten hat, und deren Gegenſtand uns nicht wirklich gegenwärtig iſt, dann heifst ſie die reproductive (aus dem Gedächtniſſe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es ſind ſolche Anſchauungen, deren Gegenſtand uns wirklich gegenwärtig iſt, oder die doch blofs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann iſt es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* ſeyn, wenn ſie z. B. Schemate erzeugt, das iſt etwas, was in keiner Erfahrung zu finden iſt; oder empiriſch, wenn ſie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröfsen (*quantorum*) vor dem äufsern Sinne iſt der Raum; aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, ſ. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröfse ſinnlich darſtellen will, die ich äufserlich anſchauen kann, ſo ſtelle ich mir den Raum vor, den ſie einnehmen würde. Kant nennt dieſen Raum das reine Bild, weil es, ſo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art iſt, nehmlich ein ſolches, das zwar als Bild empiriſch dargeſtellt werden kann, indem jeder äufsere Gegenſtand im Raume

iſt, aber doch das eigene hat, daſs es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muſs, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, ſondern gefüllt iſt, und alſo nicht bloſs die Gröſse abbildet. Eben ſo iſt nun die Zeit das reine Bild aller Gröſsen vor dem innern Sinne, das heiſst, der Gröſſen aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Gröſse eines ſinnlichen Gegenſtandes ſinnlich darſtellen will, ſo kann ich das dadurch, daſs ich mir die Zeit vorſtelle, in der ich die Theile dieſes Gegenſtandes, mit einem beſtimmten Grad der Geſchwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunſt,

ſtatuaria, *ſtatuaire*. Die Kunſt, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt (M. II. 714. a).

1. Dieſe Kunſt macht nebſt der Baukunſt die Plaſtik aus. Die Plaſtik (*ars plaſtica*) iſt diejenige bildende Kunſt, welche Sinnenwahrheit vorſtellt. Die Bildhauerkunſt führt aber mit Recht den Namen einer Kunſt, denn ſie hat alle Kennzeichen derſelben.

a) iſt das, was ſie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines ſolchen Werks Geſchicklichkeit; es iſt nicht genug, daſs man weiſs, wie es gemacht wird, man muſs es auch machen können;

c) iſt ſie kein Handwerk, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die nur gelingen kann, wenn ſie dem, der ſich mit derſelben beſchäftigt für ſich ſelbſt (ohne alle Rückſicht auf einen Lohn) angenehm iſt, ſ. Kunſt.

2. Dieſe Kunſt ſtellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, ſie macht z. B. Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunſt auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtande, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

nisus formatiuus, instinct formatrice. Das Ver[illegible]en der Materie in einem organiſirten Körper, ihre be[illegible]nte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann [illegible] zu

erhalten, und wenn ſie ja etwa verſtümmelt worden, wo möglich wieder herzuſtellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profeſſ. zu Göttingen und Königl. Groſsbrittan. Hofrath, hat, in ſeiner Schrift über den Bildungstrieb, über dieſen Trieb am meiſten geleiſtet, ſ. Epigeneſis. Seine Schrift kam zuerſt heraus Göttingen 1781, 8. Die neue ſchon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erſchien wieder vermehrt 1791, 8. (Meuſels gelehrtes Teutſchland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks ſelbſt erſchien der erſte Aufſatz des Verfaſſ. über den Bildungstrieb im Göttingſchen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abſchnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorſtellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abſchnitt. Von den verſchiedenen Wegen, die man eingeſchlagen hat, zu einigem Aufſchluſſe über das Zeugungsgeſchäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung deſſen, was im Innern eines Geſchöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben ſoll, haben die Urenkel des erſten Menſchenpaares nach ſo langen Jahrtauſenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundloſe Hypotheſen über das Zeugungsgeſchäfte aus den Schriften ſeiner Vorgänger zuſammengeſtellt, ſie und alle nachherigen laſſen ſich auf die Epigeneſe und Evolution zurückführen. Die Epigeneſe lehrt, daſs der Zeugungsſtoff der Eltern zum neuen Geſchöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, daſs die gleich bei der Schöpfung erſchaffenen Keime ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln.

Die Evolution iſt nun wieder entweder Panſpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, daſs die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und ſich nicht eher entwickelten, bis ſie die Zeugungstheile eines ſchon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel ſchlagen könnten; oder die Einſchach-

telung, d. i. die Theorie, dafs die Keime gleich bei der erſten Schöpfung in einander geſchachtelt in die erſten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urſache eben ſo verborgen, als ihre Wirkung bekannt iſt. Condorcet ſagt in ſeiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, ſo endigte man damit, dafs man ſagte, es ſei ja was altes längſt bekanntes. Es müſste alſo nicht gut ſeyn, wenn ſich nicht auch zur Noth der ganze *niſus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die ſeit 2000 Jahren geſchrieben, und nun zuſammen zu keiner kleinen Bibliothek angeſchwollen ſind, ſollte herausdeuten laſſen. Zumal da die *vis plaſtica* der Alten (beſonders der peripatetiſchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *niſus formatiuus*, zu einem ſolchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein ſehr ſcharfſinniger Phyſiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis eſſentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erſten Blic k mit dem *niſus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis eſſentialis* iſt aber bloſs das Requiſit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsſäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinſchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abſchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entſcheidend die Präexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falſche Schluſs, dafs wenn Häute und Gefäſse mit einander continuiren, ſie auch von je zuſammen coexiſtirt haben müſsten. Eine ſolche Continuation

wollte aber Haller zwiſchen der Haut des Dotters im bebrüteten Ei mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beiſpiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schluſſes, und die Blutgefäſse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden ſeyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben ſo den ſchwarzen Punct im Froſchlaich für das in allen ſeinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröſchchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflöſung dazukäme, ſich allerdings ſo ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein ſolches Klümpchen auſser der Silberſolution eben ſo ausſähe, als nachdem es ſo eben unter dieſelbe gebracht worden, ſo müſſe folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum exiſtirt haben u. ſ. w. Man muſs ſich ſchämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren abſolutem Ungrund ſich jedes geſunde, präjudizloſe und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben ſich aber ſogar geradezu auf Fälle berufen, wo ſogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unſchuld, durch die unzeitige Entwickelung eines ſolchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachſen ſoll ſogar einmal eine Müllersfrau mit einem ſchwangeren Mädchen niedergekommen ſeyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt dieſe und ähnliche Geſchichten, und ſogar in Schmukkers vermiſchten chirurgiſchen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens beſchrieben, in der man ſtatt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach ſetzt dieſen Beobachtungen ſolche Beobachtungen entgegen, wo ſich auch Mannsperſonen oder andre männliche Thiere in geſegneten Leibesumſtänden befunden haben ſollen, als die mütterlichen Keimen geradezu widerſprechende und eben ſo ſtarke Autoritäten. In der Geſchichte der Königl. Aka-

demie der Wiſſenſchaften zu Paris wird erzählt, daſs ein Abbé mitten in einem Verſuche über das Zeugungsgeſchäfte ſehr zur Unzeit ſei unterbrochen worden, und daſs man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausſchneiden müſſen. In den *Philoſophical Tranſactions* wird erzählt, daſs ein männliches Windſpiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von ſich gegeben haben ſoll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* beſtätigen. Fr. *Ruyſch* erzählt, daſs ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuſs, verehrte, die dieſer nebſt vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeſchnitten zu haben verſicherte. Doch ſolche Autoritäten beweiſen nichts. Das iſt nun das Hauptſächlichſte, was Blumenbach den berühmteſten Beweiſen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die ſinnlichſt entſcheidenden ausgegeben werden, entgegen zu ſetzen hat.

Dieſen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewieſene, Gegengründe bei. Es iſt eine in neuern Zeiten durchgehends beſtätigte Erfahrung, daſs ſich auch dem bewaffneten Auge nie ſogleich, ſondern immer erſt eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erſte Spur des neuempfangenen Menſchen, oder Thiers, oder Gewächſes zeigt. Kein vorſichtiger und zuverläſſiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerſchaft einen menſchlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den erſten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens geſehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entſtehung und Ausbildung ganz zufälligerweiſe neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht exiſtirender, organiſcher Theile mit der Einſchachtelungshypotheſe zuſammen reimen? Das Kind einer Frau iſt z. B. in einer der beiden Fallopiſchen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergieſst die Natur eine Menge plaſtiſcher Lymphe, die ſich zu deutlich organiſirten

Häuten und Blutgefäfsen bildet, die doch wohl ſchwerlich im vermeinten Keime ſchon präexiſtirt haben können. Ein Menſch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält ſich bei der Heilung nicht ruhig, ſo dafs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beinſchwiele zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwiſchenräume zwiſchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchlieſsen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäſsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypotheſe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexiſtens eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins [illegible] Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

bes in den organiſirten Reichen, daſs auch im unorganiſchen die Spuren von bildenden Kräften ſo unverkennbar und ſo allgemein ſind; nehmlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*nisus formativus*), in dem Sinne, den dieſes Wort in der gegenwärtigen Unterſuchung bezeichnet, denn der iſt eine Lebenskraft, und folglich als ſolche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewiſſe metalliſche Cryſtalliſationen, die in ihrer äuſsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewiſſen organiſchen Körpern haben, daſs ſie ein fügliches Bild geben, um die Vorſtellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene ſogenannte Farnkrautſilber zwiſchen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeſchreiblich ſaubere moosförmige Stückmeſſing, ſo wie es ſich nach dem erſten Guſſe auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein ſinnlicheres Mittel, ſich das Daſeyn und die Wirkſamkeit des Bildungstriebes anſchaulich zu machen, als die präjudizloſe Beobachtung der Generation, oder Entſtehung und Fortpflanzung, ſolcher organiſirten Körper, die mit einer ganz anſehnlichen Gröſse ein ſchnelles, ſo zu ſagen zuſehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchſichtige Textur verbinden. Ein Beiſpiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweiſe der Brunnenconferve (*conferva fontinalis*, *Linn.*). Das ganze Gewächs beſteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tauſenden dicht neben einander ſtehen. Die Spitzen der Fäden ſchwellen zu kleinen Knöpfchen an, die ſich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entſtehung der erſten Spur dieſes Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der ſtärkſten Vergröſserung und im helleſten Lichte iſt in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Geſcht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äuſserſt feine, kaum merkliche äuſsere Haut umſchloſſen wird. Nun iſt aber bei aller dieſer untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn ſie auch ſchon ſich in dem Schlamm angeſetzt haben, nicht eine Spur eines ſolchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, ſo ſchwillt bloſs eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieſer durchſichtigen kleinen Geſchwulſt wird gleichſam unter unſern Augen zuerſt der cylindriſche Leib des jungen Polypen und dann auch ſeine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an ſo einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und ſich überdem von dem im vorigen Abſchnitt erwieſenen Ungrund der ſo deciſiv behaupteten Präexiſtenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewiſs das Zeugungsgeſchäfte der ſogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexiſtenz eingeſchachtelter präformirter Keime, ſondern von einem Bildungstriebe, der das neue Geſchöpf aus dem ungeformten Zeugungsſtoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeſchäfts ſelbſt, zum Erweis des Bildungstriebes, geſagt worden, erhält aber nun vollends ein neues groſses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction iſt nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muſs ſicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verſtümmelten Armpolypen ſieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verſtümmelten Geſchöpfe ſo bald als möglich ſeine beſtimmte Bildung wieder zu erſetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich ſchon durch die Nahrungsmittel fattſamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder geſammlet ſeyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypotheſe, daſs die in allen Theilen jedes Polypen zerſtreueten Keime ſo lange eingewickelt und in einem ſtarrenden Todesſchlaf auf Reſerve liegen ſollen, bis ſie

nach der Phantaſie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verſtümmelte halbe Polypen verſchiedener Art im Boden eines Spitzglaſes an einander bringt, ſo heilen ſie bekanntlich zuſammen, und ſtellen dann eine aus verſchiedenen Thiergattungen zuſammengeſetzte Gruppe vor. Nun hätten ſich aber in dieſem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verſtümmelten Polypen neue Keime entwikeln müſſen, allein dieſes erfolgte nicht, jede dieſer beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beſchriebene Weiſe, zu einem beſondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeſchlitzter Polype rollt ſich entweder wieder in ſeine vorige Geſtalt zuſammen, oder es bildet ſich nach und nach in ſeinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht alſo gar kein neuer Stoff erzeugt, ſondern nur die zerſtörte Bildung wieder hergeſtellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein groſses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Haſen beſchrieben, dem die Natur den abgeſchoſſenen Vorderfuſs, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigſtens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäſsige Knochenmaſſe zu erſetzen geſucht hatte. Einige ſolche Phänomene können ſogar die Wirkungsart dieſer wichtigen Lebenskraft und gleichſam folgende Geſetze derſelben näher beſtimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes ſteht mit dem zunehmenden Alter der organiſirten Körper im umgekehrten Verhältniſſe.

II. Wiederum iſt dieſer frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich ſtärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organiſirten Körpers iſt der Bildungstrieb bei manchen derſelben von einer feſtern, beſtimmtern Wirkſamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von ſeiner beſtimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organiſcher Körper die für eine andre Art beſtimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben ſo merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes iſt, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geſchlecht mehr oder weniger von der Geſtalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht bloſs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, ſondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, ſo entſtehen eigentlich ſogenannte Miſsgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.

Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm iſt vorſtehender Artikel ein vollſtändiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanſpruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beiſpiele.

a. Geſetzt, es ſei Jemand mit Andern eine Maſkopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, daſs ſie eine gewiſſe Summe zuſammenlegen, damit gemeinſchaftlich handeln, und den Vortheil unter ſich in gleiche Theile theilen wollten. Sie haben auch dieſen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) abgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, dass die Gesellschaft ihm seine Mühe und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als dass ein Jeder gleich viel Capital herschiessen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniessen solle. Dass einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heisse Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiethet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so dass der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, dass der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Dass das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht beſtimmt ſind; ein ſolches Recht aber heiſse Billigkeit, welches nicht wie das ſtrenge Recht laut den Ausſpruch thut, ſondern eine ſtumme Gottheit ſei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig ſei, wer die Ausübung ſeiner Rechte ſeinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieſes aber geſchehen entweder ethiſch, d. h. ſo daſs es ſich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder ſeine unvollkommene Pflichten, ſeine Rechte auszuüben, um ſtets moraliſch gut zu ſeyn, oder, es kann geſchehen juridiſch, d. h. er kann, ohne alle Rückſicht auf ethiſche Geſinnung, bloſs ſo handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn ſie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äuſserlich geboten, durch ein bürgerliches Geſetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde ſeiner Forderung aufruft; hingegen iſt, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloſs an die ethiſche Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch ſagen: Billigkeit iſt diejenige Beſchaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die ſich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder deſſen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B iſt z. B. dem A eine Summe Geldes ſchuldig, er iſt aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniſs ſetzen zu laſſen, wodurch dieſer aber noch unglücklicher, und ſeine Familie ganz hülflos werden würde. Es iſt daher die unvollkommene ethiſche Pflicht des A, von ſeinem Recht abzuſtehen. Allein eine ethiſche Pflicht iſt keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet ſich mit ſeiner Forderung (A möchte ihn nicht feſtſetzen laſſen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er ſonſt mit ſeiner Familie gänzlich ruinirt ſei) an eine unvollkommene juridiſche Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht ſo billig handelt.

3. Allein, könnte man ſagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daſs die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen iſt? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht ſo begehren, als ſei es ein Muſs, daſs ſeinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wiſſen, ob auch die Bedingungen vorhanden ſind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derſelbe bei Gelde ſei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren ſollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht ſetzen zu laſſen, darf fordern, obwohl nicht ſo, als ſei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiſs, daſs die Bedingungen vorhanden ſind, unter welchen der Andere ſeine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben ſollte. Denn man wird gewiſs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiſs, er kann von ſeinem Recht nachlaſſen, wenn er nur will. Folglich wendet ſich der Fordernde in dieſem Fall nicht an die Gunſt des Andern, auch nicht blos an ſein Gewiſſen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äuſsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entſcheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen ſtehet, da er dazu da iſt, für das ſtrenge Recht, das ſich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausſpruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet ſich eigentlich an den Richter [illegible]nſchlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht ſpricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung iſt alſo gleichſam der Uebergang, die gemeinſchaftliche Grenze zwiſchen dem Rechtsanſpruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die ſie ſich gründet, iſt keine vollkommene Pflicht, ſonſt wäre die Forderung nicht Billigkeit, ſondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, ſonſt ſetzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, ſondern bloſs Gütigkeit voraus. Und ſo iſt die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwiſchen Recht und Güte. In ſo fern der Schuldner kein ſtrenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger ſoll ihn nicht ſetzen laſſen, in ſo fern iſt es Güte von dem letztern, wenn er dieſem Verlangen Gehör giebt; in ſo fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger ſagen kann, es iſt dir, obwohl nicht juridiſche, dennoch Pflicht der Menſchlichkeit, daſs du mich nicht ſetzen laſſeſt, nimmt dieſe Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung iſt mit einer Art von Recht verbunden. Denn ſtünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daſs der Schuldner bezahlen muſs, weil ſonſt die Möglichkeit des Borgens und Leihens ſelbſt wegfiele, und alſo ein Geſetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger ſchützt, ſich ſelbſt widerſpräche, ſo müſste ſogar der Richter für den Schuldner ſprechen.*) Und ſo hoffe ich mit Kant vollkommen zuſammen zu ſtimmen, welcher ſagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fuſst ſich auf ſein Recht, nur daſs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel oder auf welche

*) *Ad juſtitiam refertur aequitas. Officium illius eſt, jure noſtro non ſtricte ſemper uti, ſed quando metus eſt, ne rigida juris exactione alteri injuriam ſimus facturi, ultro de jure noſtro cedere. Munera ejus duo ſunt. Unum, cum quid juſte ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus, praecipue [illegible] rigorem illum diſſuadeant: uti ſi quis vir honeſtus ſit, atque impraeſentiarum facultate ſolven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne.“ Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus Billigkeit den Schaden vergüten, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

---

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24. 6. Alterum, ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod jure exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes. cur jure iſto, quod praetendere poſſumus, uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus. Limborch Theol. Chriſt. lib. V. c. XXI. §. 21.22.

iſt. Und da ſage ich, es iſt Billigkeit, weil nach dem Contract die Geſellſchaft nicht auf den Verluſt Rückſicht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht bloſse Güte ſeyn kann, dem Andern ſein Eigenthum zu erſetzen, das um des Vortheils der ganzen Geſellſchaft willen zugeſetzt ward. In dem Beiſpiele 1, b. ſpricht die Stimme der Menſchheit laut genug, es iſt nicht bloſs Güte, wenn du dem Hausdiener ſo viel giebſt, als er ſich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schlieſsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es iſt auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllſt, wenn du ſo handelſt, denn es liegt kein Widerſpruch darin, daſs die Maxime, einen ſolchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Geſetz werde. Indeſſen kannſt du doch an der Stelle des Bedienten ein ſolches allgemeines Geſetz nicht wollen, es iſt alſo eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einſieht, daſs du zu derſelben verpflichtet biſt, zu deren Erfüllung dich aber bloſs (juridiſch) die dir ſonſt lohnende Verachtung deiner Mitmenſchen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, daſs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerſpruch in ſich ſchlieſse. Weil, nach Kant, es immer an den Beſtimmungen fehlt, nach welchen der Richter ſprechen ſoll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht ſprechen kann, da er eben dazu da iſt, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu ſprechen*).

*) Der Ausſpruch des Richters nach Billigkeit iſt einer imaginären Gröſse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei dieſer ſoll die Wurzel weder poſitiv noch negativ ſeyn; ſondern wenn das Poſitive mit dem Negativen multiplicirt ($+q.-b$), und daraus die Wurzel gezogen werden ſoll, ſo verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Poſitive und Negative) dieſer Gröſse ſolle die Beſchaffenheit des Quantitativen (daſs [illegible] gefunden werden kann, die mit ſich ſelbſt multiplicirt die

Nur da, sagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier ist der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, sondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das sollen hier bezeichnet also keinen juridischen Zwang. Aus dem Beispiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angeflehet wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Recht, diesen Ausspruch, unter der Vorschützung, dass sie (die den Schaden erlitten haben) solche (Dienste) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte." Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiset, dass er hier selbst daran dachte, dass nicht Rechtspflicht sondern Gunst, in juridischer Rücksicht, die Krone bestimmen könne, den Schaden zu ersetzen. Allein die Krone ist hier auch gar nicht Richter, sondern Partei, gegen die jeder Unterthan sein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei ist, muss durchfechten können, welcher indessen freilich nicht nach Billigkeit sprechen kann, sondern, wenn die Krone nicht ersetzen will, den Kläger nach dem strengen Recht abweisen muss (K. XL.).

---

gegegene Gröfse gebe) annehmen; es soll nehmlich diejenige Beschaffenheit der Gröfse entstehen, dass sie weder positiv noch negativ sei, sondern von der Qualität, dass wenn die Gröfse mit sich selbst multiplicirt werde, jene Qualität die Beschaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das ist unmöglich, denn es hiefse nichts anders als, es solle die Qualität wie eine Quantität bestimmt werden, woraus folglich etwas entstehen müfste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding ist. Eben so ist es mit dem Ausspruch des Richters nach Billigkeit. Er soll das stricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entschiedenen Pflicht so verbinden, dass weder ein Rechtsausspruch (nach dem strengen Recht), noch eine blofse Bitte, sondern ein Billigkeitsausspruch herauskomme, d. i. ein solcher Ausspruch, der Niemanden in seinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausspruch ein Unding ist.

6. Ich habe (Gr. 85.) gesagt, der Satz: *summum jus summa injuria*, das gröfste Recht ist oft das gröfste Unrecht, heifse soviel als: ein Recht ist oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant bestätigt es, dafs dieser Satz der Sinnspruch oder das Dictum der Billigkeit sei, und setzt sehr richtig hinzu, dafs diesem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen sei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber sagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine blofse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, setzt er hinzu, vor das Gewissensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müsse. Allein wenn die Billigkeitsforderung blofs vor das Gewissensgericht gehörte, so wäre es blofs Güte, ihr zu genügen; der Fordernde sagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entscheiden, ob es nicht unbillig sei, u. s. w. Folglich beruhet die Forderung nicht blofs auf subjectiven, sondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rücksicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιείκεια kömmt vor Ap. Gesch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit übersetzt. Diese Bedeutung des Worts Gelindigkeit ist aber jetzt veraltet, und es sollte also Billigkeit dafür gesetzt werden. Eben so 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit stehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) ist der Meinung, dafs in der ersten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit stehen könne. In 2 Kor. 10. 1. übersetzt die Vulgata das Wort ἐπιείκεια *modestia*. Hammond sagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu seiner Paraphrase über diese Stelle: ἐπιείκεια *vox est Philosophi, quam ab eo mutuam sumserunt Jurisconsulti, et qua significatur relaxatio juris, cum summum jus cum caritate consentaneum non est.* Eben so erklärt er sehr schön Jak. 3, 17, *ubi sapientia, quae est desursum, dicitur* ἐπιεικὴς, *quae vox, cum sequatur vocem* ἁγνὴ, *pacifica, et aliis similia significantibus praemittatur, ita vertenda est, ut cum illis consentiat, intelligendaque est remissio summi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli possit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böſes,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böſes, κακον, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt etwas Böſes.

a. Einen Menſchen aus Rachſucht todt zu ſchlagen iſt ein Gegenſtand unſers Begehrungs- oder Verabſcheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabſcheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der ſeine Rachſucht überwindet, und den Feind, den er in ſeiner Hand hat, leben läſst, verabſcheuet es.

b. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabſcheuungsvermögen nothwendiger Gegenſtand; denn wer es begehrt, der muſs Rachſucht fühlen, und die Befriedigung derſelben allem vorziehen; ob das nun in einem Menſchen ſo iſt, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil iſt auch möglich, das heiſst eben, es iſt zufällig. Allein für das Verabſcheuungsvermögen iſt es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenſtand. Iſt es zufällig, daſs es ein Menſch verabſcheuet, einen andern aus Rachſucht zu tödten, ſo beruhet dieſe Verabſcheuung auf ſeinen ſubjectiven Gefühlen, und er ſiehet es nicht für etwas Böſes, ſondern für etwas Widriges an. Iſt es ihm aber nothwendig, jene That zu verabſcheuen, ſo kann es entweder eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſeyn. Iſt es ihm phyſiſch nothwendig, ſo hieſse das, er könne nicht anders, ihm ſei die Freiheit nicht gelaſſen, es zu begehren oder zu verabſcheuen, er müſſe es verabſcheuen. Iſt es ihm moraliſch nothwendig, ſo heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Vernunft verabſcheuet, er ſoll

es verabſcheuen. Denn dieſe ſind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil ſie in der Vernunft gegründet ſind, *a priori* und folglich moraliſch (d. i. unbeſchadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft iſt aber hier ein ſolches, das practiſch iſt, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen beſtimmt, folglich iſt es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieſes Princip hieſse alſo:

Du ſollſt nie einen Menſchen aus Rachſucht tödten.

Um zu erforſchen, ob dieſe Regel auch ein Princip des Handelns oder moraliſcher Grundſatz iſt, muſs man erſt nachſehen, ob er nothwendig iſt. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, daſs ich den Gegenſatz:

Du ſollſt ſtets aus Rachſucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem ſolchen Geſetze würde kein einziges moraliſches Weſen am Leben bleiben, weil jeder Todtſchlag aus Rachſucht einen neuen Todtſchlag aus Rachſucht und ſo fort, bis alles todt wäre, nach ſich ziehen würde; indem dem Geſetze gemäſs jeder Todtſchlag müſste gerächt werden. Ein ſolches Geſetz macht alſo das Subject des Geſetzes, das moraliſche Weſen ſelbſt, unmöglich. In Arabien heiſst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, daſs endlich einmal Friede gemacht, das heiſst aber von der Allgemeinheit des Geſetzes: Tödte ſtets u. ſ. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzuſehen, endlich anerkannt wird. Das Geſetz kann auch nicht heiſsen:

Du ſollſt zuweilen aus Rachſucht tödten,

weil dieſes keine allgemeine, ſondern nur beſondere Regel oder eine bloſse Maxime, und kein Geſetz oder practiſches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachſucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du ſollſt nie, u. ſ. w. für ſich, um ſeiner Rachſucht willen, eine Ausnahme, und ein ſolcher Todtſchlag iſt folglich ein Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du ſollſt nie aus Rachſucht tödten.

2. Wir ſehen hieraus, daſs erſt durch ein practiſches Princip beſtimmt werden muſs, was böſe iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was böſe iſt, um ein practiſches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerſt beſtimmt werden, was böſe iſt, um einen Grundſatz des Handelns, oder ein Geſetz, darauf zu gründen, ſo könnte das Böſe nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzuſuchen. Das heiſst aber, das Gefühl der Unluſt muſs entſcheiden, was böſe iſt, dann wäre aber das Böſe nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterſchieden. Es iſt uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabſcheuen, als irgend warum. Verabſcheuen wir nun etwas nicht um des Geſetzes willen, um einem Geſetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Geſetz vorhergehen und beſtimmen muſs, was verabſcheuet werden ſoll, oder was böſe iſt: ſo bleibt nur übrig, es darum zu verabſcheuen, weil es uns entweder an ſich ſelbſt, oder ſeiner Folgen wegen unangenehm iſt, und uns eine Unluſt verurſacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wiſſen, was an ſich ſelbſt mit Unluſt werde begleitet ſeyn, wenn wir noch nicht den Einfluſs des Gegenſtandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Alſo käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an ſich ſelbſt, böſe ſei. Die Eigenſchaft des Subjects, welches die Quelle iſt, aus der die Erfahrung, daſs etwas unangenehm ſei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorſtellung des Unangenehmen haben würden, iſt das Gefühl der Unluſt, eine ſinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und ſo würde an ſich böſe nur ſo viel heiſsen, als das, was uns unmittelbar Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein dann könnte man nicht ſagen, daſs das für Jedermann böſe wäre, was es für einen Einzelnen iſt. Für mich wäre es etwas Böſes, eine Kreutzſpinne anzufaſſen, vor der ich einen unwillkührlichen Abſcheu habe, d. h. welche ich ohne die allergröſste Unluſt, welche noch gröſſer als körp Schmerz ſeyn würde, nicht anfaſ-

ſen könnte; für einen andern hingegen, der, ſie mit Luſt iſst, wäre es etwas Gutes. Allein das iſt offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterſchied richtig andeutet, nach welchem das erſtere nicht böſe, ſondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, ſondern angenehm heiſst. Es müſste alſo durch Begriffe, die ſich Jedermann mittheilen laſſen, beurtheilt werden, was böſe ſey. Man müſste ſagen können, dieſes oder jenes iſt böſe, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böſe dasjenige, was eine Urſache des Unangenehmen iſt, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein das nennen wir ſchädlich, und böſe wäre dann ſo viel als ſchädlich. Folglich ſind die drei Begriffe unangenehm, ſchädlich, böſe ſo von einander unterſchieden:

a. unangenehm iſt, was nach einem bloſsen Gefühl unmittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſes Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unluſt fühlen willſt, ſo hüte dich dafür;

b. ſchädlich iſt, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willſt, ſo vermeide es;

c. böſe iſt, was nach einem moraliſchen Grundſatz verwerflich iſt, und ſich alſo auf einen Grundſatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du ſollſt nicht; das Böſe iſt alſo nicht der Grund eines ſolchen Grundſatzes, ſondern etwas wird erſt durch einen ſolchen Grundſatz böſe (P. 101. ff. 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder ſchädlich, oder keines von beiden ſeyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das phyſikaliſch-Böſe, und das eigentliche Böſe das moraliſch-Böſe genannt.

5. Die Formel: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali*, (wir verabſcheuen nichts, als bloſs darum, weil es böſe iſt)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *ſub ratione mali* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heiſsen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Miſsvergnügen, oder Schaden, verurſacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche iſt; und es kann auch heiſsen das Böſe.

b. *ſub ratione mali* kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als böſe vor, wenn und weil wir es verabſcheuen (verwerfen); aber auch: wir verabſcheuen etwas darum, weil wir es uns als böſe vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Verabſcheuung der Beſtimmungsgrund des Objects als eines Böſen; im letzten Falle der Begriff des Böſen der Beſtimmungsgrund des Verabſcheuens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione mali*, wir verabſcheuen etwas unter der Idee des Böſen, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Verwerfen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutſche Sprache das Böſe und das Uebel (Weh). Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böſe derſelben, oder unſer Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabſcheuen nichts als in Rückſicht auf unſer Weh, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder ſchädlich, d. i. mit Unluſt oder Schmerz verknüpft ſeyn werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir verabſcheuen nach Anweiſung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabſcheuen) nicht für böſe halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſern Zuſtand der Unannehmlichkeit, das Böſe aber auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird. Das Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand bezo-

gen', d. h. der Grund, warum ich etwas böſe nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unluſt, ſondern darin, daſs ich eine Handlung gegen das Vernunftgeſetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daſs ich ſie in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böſe nenne, ſondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Beſtimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Perſon ſelbſt. Wenn man daher ſagt, das iſt eine böſe That, ſo meint man eigentlich, das iſt eine That, die ein böſer Menſch gethan hat, das iſt, ein ſolcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgeſetze zu handeln, und eben jetzt nach dieſer Maxime gehandelt hat. Die Handlung ſelbſt kann unangenehm, kann ſchädlich ſeyn, aber böſe iſt ſie nur, wenn ſie ein Menſch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgeſetz in dieſem Fall als Maxime vorausſetzen muſs. Eigentlich iſt es alſo nicht die That, ſondern der Thäter, was böſe iſt. Allein da ich unter der That (Handlung) ſowohl die Form, daſs ſie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterſcheiden kann, ſo kann ich auch wohl im erſten Sinne ſagen, es iſt eine böſe That oder Handlung, welches ſo viel heiſst, als es iſt böſe, daſs ein Menſch ſo handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Theſſ. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9. in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böſes, bald Arges, bald nicht Gutes überſetzt.

6. Schmerz kann alſo nichts böſes ſeyn, ſondern iſt ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böſe ſeyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magſt mich noch ſo ſehr foltern, ich werde doch nie geſtehen, daſs du etwas Böſes (κακον) ſeyſt! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth ſein Geſchrei, aber etwas Böſes war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgeſetz zu

übertreten, ſondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10–12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böſes, bald Schädliches, bald Schaden überſetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böſe nennen, muſs alſo in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens ſeyn. Mithin iſt es nicht genug, daſs wir es als Gegenſtand erkennen, wozu allerdings nöthig iſt, daſs es etwas in unſern Sinnen ſei, ſondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein bloſses Gefühl der Unluſt vorhergehen muſs, ehe wir es für böſe erklären können. So iſt es mit der Lüge, im Gegenſatz mit der Wahrhaftigkeit, ſo mit der Gewaltthätigkeit im Gegenſatz der Gerechtigkeit, ſo mit dem Todtſchlag aus Rachſucht im Gegenſatz mit der Ueberlaſſung der Ahndung an den Richter u. ſ. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moraliſch gut erklären muſs. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten, z. B. ſich ein Gewächs ſchneiden läſst, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geſchrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann ſie für gut (daſs nehmlich nun das Gewächs nicht gröſser und unbequem oder entſtellend werden, oder daſs es ihm nun nicht an ſeiner Geſundheit und ſeinem Leben ſchaden könne, und daſs die Operation, weil es Pflicht ſei, Geſundheit und Leben zu erhalten, ſo weit es möglich iſt, für ihn Pflicht, d. i. moraliſch gut geweſen ſei).

Wenn aber Jema[illegible] der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt [illegible] ch ein[illegible] anläuft und mit ſi-ner tüchtigen Trach[illegible] wird; ſo iſt dieſes allerdings ein Ueb[illegible] giebt dazu ſ[illegible] nen Beifall und hält es [illegible] auch nicht weiter dara[illegible]

Schläge als die gerechte Vergeltung, geſetzt daſs ſie auch den, der ſie bekömmt, nicht beſſert, und ihm alſo nicht weiter nützlich iſt. Ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muſs in ſeiner Vernunft erkennen, daſs ihm recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht. Und ob es wohl unrecht iſt, daſs derjenige, der ihn durchprügelt, ſich ſelbſt Recht verſchafft, ſo iſt doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniſs iſt, und eben darum die Prügel empfängt, ſ. Gut, Glückſeligkeit.

Böſe, radikales.

S. radikales Böſe.

Bornirt,

eingeſchränkt, *borné*, iſt derjenige, deſſen Talente zu keinem groſsen Gebrauche (vornehmlich dem intenſiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeſchränkten beſteht darin, daſs der Umfang und der Grad ſeines Erkenntniſsvermögens ſehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniſs fähig iſt. Unter erweiterter Erkenntniſs iſt aber nicht bloſs eine Erkenntniſs von groſsem Umfange zu verſtehen, denn dieſe zu erlangen, dazu gehört nur ein extenſiver Gebrauch gewiſſer Erkenntniſsvermögen, z. B. des Gedächtniſſes. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniſs iſt auch und hauptſächlich diejenige zu verſtehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entſpringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht [illegible] Nachbeterei deſſelben; eigene Anwendung dieſer [illegible] andre Gegenſtände u. ſ. w.

[illegible] Kopf kann alſo eine Menge Dinge [illegible] aber er kann ſie nicht brauchen, [illegible] lern wieder ſo mitzutheilen, als

er sie empfangen hat. Er selbst sieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, sondern er versteht auch nicht einmal diese Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159.

Buch.

Βιβλος, βιβλιον, *liber, livre.* Eine Schrift, welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es ist hier gleichgültig, ob das Buch geschrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet ist, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet ist, wie durch die Buchdruckerkunst geschieht. Man kann auch sagen, ein Buch ist das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, sondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten ist. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferstich, als Porträt, oder ein Gypsabguss, als Büste einer bestimmten Person, oder das Gemälde, als wirkliche oder symbolische Vorstellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch ist ein stummes Werkzeug, im Gegensatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein solches lautes Werkzeug ist z. B. das Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer (S. III. 195.*)) Bei einem Buche sind drei moralische Personen geschäftig, welche auch zwei, oder auch alle drei in einer vereinigt seyn können; sie sind der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftsteller, Verfasser (*auctor*) ist der, welcher durch das Buch unter seinem eigenen Namen spricht. Der Verleger (*bibliopola*) ist der, welcher durch das

*) Z. B. Luk. 4, 17. u. s. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) ſpricht; nun er iſt es, der die Gedanken des Schriftſtellers dem Publikum überliefert, alſo durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht ſagen, der Verleger ſpricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftſteller hat ja ſelbſt ſeine Gedanken niedergeſchrieben, der Verleger iſt ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen ſeines Clienten ſpricht. Allein das macht hier keinen Unterſchied, der Verleger iſt immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftſtellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftſteller oder der Verleger mag ſie niederſchreiben. Der Verleger ſagt gleichſam zum Publikum: durch mich läſst ein Schriftſteller euch dieſes oder jenes buchſtäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. ſ. w. Ich verantworte nichts, ſelbſt nicht die Freiheit, die jener ſich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den ſeine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Leſen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menſchen die Rhapſodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten ſie dem horchenden Publikum mit. Dieſe waren alſo damals das, was jetzt die Verleger für das leſende Publikum ſind. Der **Buchdrucker** iſt der Werkmeiſter (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derſelbe ſpricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunſt waren es die **Abſchreiber** (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit **Erlaubniſs des Schriftſtellers**, in deſſelben Namen zum Publikum reden, dann iſt er der rechtmäſsige **Verleger**; oder **ohne Erlaubniſs deſſelben**, dann iſt er der **unrechtmäſsige Verleger**. Der unrechtmäſsige Verleger heiſst der **Nachdrucker**. Die Handſchrift oder das Manuſcript, welches der Schriftſteller dem Verleger überliefert, damit dieſer in dem Namen des Schriftſtellers das Publikum unterhalten kann, iſt die **Urſchrift**. Die Kopien, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urſchrift machen läſst, heiſsen die **Exemplare**. Die Summe aller Exemplare iſt der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impreſſio frauduloſa, *impreſſion frauduleuſe*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag ſelbſt.

1. Lehrſatz. Der Büchernachdruck iſt von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundſätzen des Naturrechts iſt der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis. Oberſatz. Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibet, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten alen Nutzen, der ihm dadurch erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt (S. III. 192.).

Unterſatz. Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Verfaſſers) in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt.

Schlufsſatz. Alſo iſt der Nachdrucker gehalten, dieſem (Verfaſſer) oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfaſſer) oder dieſem (dem Verleger) daraus entſpringt (S. III. 193).

Beweis des Oberſatzes. Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, und mufs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entſpringt (S. III. 93). Er begehet ſonſt das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder ſein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen könnte (*furtum uſus*) (K. 128).

Beweis des Unterſatzes.

Erſter Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geſchäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger. (S. Buch. S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubniſs des Eigenthümers das Geſchäft (des Verfaſſers), ſondern ſogar wider deſſelben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrukker (ſ. Buch). Aber auch der Verfaſſer kann keinem Andern daſſelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derſelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubniſs des Verfaſſers auch nicht präſumirt werden, und der Nachdruck iſt gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus dieſen Gründen folge auch, daſs nicht der Verfaſſer, ſondern ſein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaſſer ſein Recht wegen Verwaltung ſeines Geſchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaſſer, deſſen Vortheil dadurch geſchmälert wird, daſs durch den Abſatz des Nachdrucks eine neue rechtmäſsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaſſer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ſtillſchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausſetzung, daſs dieſer nicht ohne Vorwiſſen des Verfaſſers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachſchieſse; wodurch der Verleger bloſs zum Nachtheil des Verfaſſers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für ſich nicht als unveräuſserlich (*jus perſonaliſſimum*) anzuſehen iſt, ſo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaſſers, das

Recht, ſein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlaſſen, welcher alsdann der rechtmäſsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrſatz. Das Eigenthum des Exemplars verſchafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Daſs der Verleger das Werk ſeines Verfaſſers im Publikum veräuſsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch deſſelben.

Beweis. Oberſatz. Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unterſatz. Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schluſsſatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Oberſatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daſs ſie etwas leiſten oder mir worin zu Dienſte ſeyn ſolle, kann aus dem bloſsen Eigenthum keiner Sache flieſsen (S. III. 198. f).

Beweis des Unterſatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er ſo, daſs der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipſe feciſſe putandus eſt*). Das Recht zur Führung eines ſolchen Geſchäfts iſt ein perſönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage iſt alſo ein ſolches Recht an dem Verfaſſer (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läſst, iſt ein Werk des Verfaſſers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieſer es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in ſeinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfaſſers) davon machen kann, iſt ein Geſchäft (*opera*), wozu auſser dem Eigenthum noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dass der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dass das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich muss auch der Verleger das Verlagsrecht ausschliefslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, dass der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmäfsigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht blofs die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräufsern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nehmlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewiſſer Rechte, veräuſsern kann; und als könne der Käufer daſſelbe als ein körperliches Kunſtproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäſsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunſtproduct, nachmachen. Allein hier muſs man wohl unterſcheiden zwiſchen Kunſtwerken, welche man ganz rechtmäſsig nachmachen kann, weil ſie Sachen ſind, und einem Buche, welches eine buchſtäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern iſt (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit ſeiner Sache in ſeinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Beſitzer derſelben nachgeahmt und verkauft werden; denn ſie iſt ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten iſt, das Geſchäft eines Andern (*opera alterius*). Dieſe Rede hingegen hält der Verfaſſer durch den Verleger (*impenſis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es iſt ein Widerſpruch, eine Rede in ſeinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern ſeyn ſoll. Der Unterſchied, warum man Kunſtwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, daſs die erſtern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) ſind. An den letztern hat der Verfaſſer ein unveräuſserliches Recht (*jus perſonaliſſimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer ſelbſt zu reden, d. i. daſs Niemand dieſelbe Rede zum Publikum anders, als in ſeinem Namen, halten darf. Wenn man indeſſen das Buch eines Andern ſo verändert (abkürzt oder umarbeitet), daſs man eben ſo unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfaſſers des Originals angegeben würde; ſo iſt die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu ſeinem Verlag als ein Sachenrecht anſehen, können niemals beweiſen, daſs der Büchernachdruck unerlaubt

ſei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewiſs nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu ſtehen, daſs es nicht nachgedruckt werden ſoll, vielweniger kann folglich eine ſolche Einwilligung präſumirt werden (S. III. 191).

Daher muſs man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in ſeinem eigenen Namen, ſondern als etwas, worauf ein perſönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geſchäfts im Namen eines Andern (des Verfaſſers) anſehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefaſst würde, ſo könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne daſs es nöthig wäre, zuerſt um ein neues Geſetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 31 II. S. 128. ff.
Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Engliſcher Staatsmann. Sein Name iſt eigentlich Edmund Burke. Er war ein groſser Redner, gebohren in Irland 1729, und ſtarb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre ſeines Alters auf ſeinem Landgute in Bracons-field, tiefgebeugt über den Verluſt ſeines einzigen Sohns, der ſein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entriſſen wurde. Von dieſer Zeit an ſehnte er ſich, des Lebens ſatt, nach dem Tode. Er ſahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen ſeiner alten Freunde. Sein Ende war der Geiſtesgröſse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemeſſen, er ſtarb als ein Weiſer und als ein Chriſt. Uns iſt er hier nur merkwürdig wegen ſeiner Schrift über den Urſprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der phyſiologiſchen und alſo empiriſchen Ableitung dieſer Begriffe die wichtigſte iſt. Dieſe Schrift iſt ins Deutſche überſetzt worden unter dem Titel:

Burkes philoſophiſche Unterſuchungen über den Urſprung unſrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Engliſchen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieſer Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich ſeyn kann, in andern Artikeln ſeine phyſiologiſche Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transſcendentaler Ableitung derſelben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beſchaffenheit des Geſchmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantiſche Ableitung ins Licht zu ſetzen, und ihre Richtigkeit deſto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfaſſers zur fünften Aufl. Dieſe Ausgabe iſt etwas vollſtändiger, ſoll genugthuender ſeyn, als die erſte, und fordert die Leſer auf, ihre Einwürfe entweder gegen ſeine deutlich vorgetragenen Grundſätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlufsfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Geſchmacke. In Abſicht des Geſchmacks giebt es keine ſichtbare Uebereinſtimmung zu gewiſſen gleichförmigen und ausgemachten Grundſätzen, oder Geſchmack iſt diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der ſchönen Künſte beurtheilt werden. Die ſinnlichen Vorſtellungen ſind bei allen Menſchen einerlei oder wenig verſchieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entſtehen aus den Eigenſchaften des natürlichen Gegenſtandes bei ſeiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwiſchen der Nachahmung und dem Original. Die Verſchiedenheit des Geſchmacks beruhet auf der Verſchiedenheit der Kenntniſs von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterſchied iſt alſo blofs in dem Grade. Ueberhaupt ſcheint Geſchmack eine zuſammengeſetzte Idee zu ſeyn, aus den urſprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den [redacted] nunft, über die verſchie[redacted] und über die menſchli[redacted]

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft ſind alſo die beiden Eigenſchaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geſchmack nennen. Aus einem Fehler der erſtern dieſer Fähigkeiten entſpringt der Mangel an Geſchmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und ſchlechte Geſchmack. Vom falſchen Geſchmack iſt der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieſer kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verſtandes herrühren, oder aus Mangel einer geſchickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verſtand ſtark und fertig werden kann. — Auſserdem ſchaden Unwiſſenheit, Unachtſamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtſinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenſchaften und alle Fehler, die unſer Urtheil in andern Sachen verkehren, unſerm Urtheil eben ſo ſehr in dieſem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geſchmack beruhet gröſstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geſchmack ſei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterſchieden; er wirke daher bei dem erſten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin ſich der beſſere Geſchmack von dem ſchlechtern unterſcheidet, wirkt der Verſtand und weiter nichts. Diejenigen, welche ſich in der Kenntniſs der Gegenſtände des Geſchmacks geübt haben, erlangen eine Geſchwindigkeit im Urtheilen. Aber dieſe Geſchwindigkeit iſt kein Beweis, daſs der Geſchmack eine eigene natürliche Fähigkeit ſei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterſchied zwiſchen dem aufgehobenen Schmerze und dem poſitiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Luſt als einander entgegengeſetzt. — Freude und Betrübniſs. — Von den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenſchaften, die zur Geſelligkeit gehören. — Die Endurſache des Unterſchiedes zwiſchen den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören, und denen, die zur Vereinigung der Geſchlechter angehen. — Geſellſchaft und Einſamkeit — Sympathie. Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerſpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenſchaften, die vom Erhabenen erregt werden. Erſtaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken iſt das herrſchende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterſchiede zwiſchen Klarheit und Dunkelheit in Anſehung der Leidenſchaft. — Kraft, Privation. — Gröſse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeſſion. — Gröſse der Dimenſionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenſtänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. — Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urſache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräuſch. — Ueberraſchung. — Unterbrechung. — Das Geſchrei von Thieren. — Geruch und Geſchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieſes ſind Urſachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daſs der Eindruck, den das Erhabene macht, ſich auf den Trieb der Selbſterhaltung gründet;

b) daſs er deswegen einer der lebhafteſten ſei, den wir haben;

c) daſs die Empfindung, die durch daſſelbe veranlaſst wird, in ihrem höchſten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück iſt; und

d) daſs keine poſitive Luſt zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniſs der Theile iſt nicht die Urſache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion iſt nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menſchen. — Nicht Schicklichkeit iſt die Urſache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit iſt die Urſache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit ſich auf die Eigenſchaften der Seele anwenden läſst. — Wie weit der Begriff der Schönheit ſich auf die Tugend anwenden läſst. — Die wahre Urſache der Schönheit iſt eine beſondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechaniſche Art vermittelſt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenſtände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenſtände von groſsen Dimenſionen erhaben ſind, und zu der Gröſse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künſtlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenſtänden des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniſs ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenſtände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſst ſich unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer ſolchen Erſchlaffung ſind vorhanden. Und in dieſer Erſchlaffung, wenn ſie nicht viel von dem natürlichen Ton unſrer Fibern abweicht, ſcheint der Grund alles poſitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht dieſe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art ſich auszudrücken, daſs man von Vergnügen erweicht, aufgelöſt, entnervt ſei, daſs man vor Vergnügen ermatte, hinſterbe, wegſchmelze. — Warum das Glatte ſchön iſt. — Die Natur des Süſsen iſt, daſs es ſchlaff macht. — Warum die Abwechſelung ſchön ſei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie ſind auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können ſie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenſtände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunſt wirkt ordentlicher Weiſe nicht, indem ſie die Vorſtellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen ſind. — Wirkung der Wörter. — Beiſpiele, daſs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden ſind, oder ſich auf einander wie Urſache und Wirkung beziehen: ſo kann die Dichtkunſt mit ſehr gutem Erfolge die Wörter zuſammenſetzen, die zu dieſen Ideen gehören, ſie mögen auch im Ganzen ein noch ſo ſeltſames Bild geben. Keine maleriſche Verbindung iſt dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entſtehen ſoll; noch thut deswegen die Beſchreibung im geringſten weniger Wirkung. Die Dichtkunſt gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künſte. Auf welche Weiſe Wörter Leidenſchaften erregen können.

8. Als pſychologiſche Bemerkungen ſind Burkes Zergliederungen der Phänomene unſers Gemüths überaus ſchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteſten

Nachforſchungen der empiriſchen Anthropologie oder Erfahrungsſeelenlehre. Es iſt auch allerdings richtig, daſs alle Vorſtellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden ſind, weil ſie insgeſamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine lebloſe Materie, wie etwa der Sonnenſtrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, ſondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und alſo keine derſelben, ſo fern als ſie Modification des vorſtellenden Subjects iſt, ganz indifferent, oder das Daſeyn derſelben für das Subject ganz gleichgültig ſeyn kann. Vergnügen und Schmerz iſt ſogar, wie ſchon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verſtandesvorſtellungen anfangen, und alſo bloſs ſinnlich, oder ganz intellectuell ſeyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verſtandesvorſtellung eine Bewegung hervorbringt (ſ. Bewegungsvermögen. 5.*), bloſs Bewuſstſeyn ſeiner Exiſtenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte iſt. Denn das Gemüth iſt für ſich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip ſelbſt; folglich müſſen die Hinderniſſe und Beförderungen des Lebens auſser dem Gemüth, und doch im Menſchen ſelbſt, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demſelben geſucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenſtande ganz und gar darin, daſs dieſer durch Reiz oder Rührung vergnügt, ſo muſs man auch keinem Andern zumuthen, unſerm äſthetiſchen Urtheile beizuſtimmen, denn die zufällige Uebereinſtimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müſſen die Worte: mit dem unſrigen weggeſtrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem ſolchen Gebote aber, daſs, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einſtimmig ſind, wir darum auch in dieſes Urtheil mit einſtimmen ſollen, würden wir uns gewiſs widerſetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unſerm eignen Sinne nach ſelbſt zu urtheilen, was uns unſerm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Geſchmacksurtheil kann

a. nicht als egoiſtiſch gelten; denn man urtheilt nicht: mir iſt das ſchön, man müſste denn unter ſchön ſo viel als angenehm verſtehen, ſondern: das iſt ſchön, nehmlich allgemein. Jedermann ſollte es dafür erkennen.

b. nicht als pluraliſtiſch, d. h. um der Beiſpiele willen, die Andere von ihrem Geſchmack geben, weil nehmlich ſo viele darin übereinſtimmen, daſs dieſer oder jener Gegenſtand ſchön ſei; denn ein jeder kann ſagen, ich habe auch einen Geſchmack; ſondern

c. als univerſaliſtiſch, d. h. als pluraliſtiſch ſeiner innern Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt willen, weil es verlangt, daſs Jedermann ihm beipflichten ſoll.

Folglich muſs dem Geſchmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen, Denn das Gebot im Geſchmacksurtheil iſt unbedingt, ohne wenn und weil, und das Geſchmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung unmittelbar verknüpft wiſſen. Alſo mag die empiriſche Expoſition der äſthetiſchen Urtheile, ſo wie ſie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterſuchung herbeizuſchaffen. Darum iſt aber doch eine tranſcendentale Erörterung des Geſchmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Geſchmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumaßen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsausprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29.*** S. 128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Carteſius.

S. Descartes.

Caſualität,

Beſtimmung einer Sache durch den Zufall, *caſualitas*, *caſualité*. So heiſst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Cauſalität der Zweckmäſsigkeit iſt folglich die Meinung, daſs alles Zweckmäſsige in der Natur von einem bloſsen Zufall herrühre, und alſo nur zweckmäſsig ſcheine. Das Syſtem der Caſualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und iſt offenbar ungereimt, ſ. den Artikel Zufall (U. 322.).

Caſuiſtik,

Gewiſſenskunſt, *ars caſuiſtica*, *caſuiſtique*, ou *l'art des caſuistes*. Dies iſt eine Art von Dialektik des Gewiſſens, oder Kunſt zu entſcheiden, ob eine Handlung ein Caſus ſei, der unter dem Geſetze ſtehe. Es iſt ein moraliſcher Grundſatz: man ſoll nichts auf die Gefahr wagen, daſs es unrecht

ſei. Schon Plinius hat dieſen Grundſatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft iſt. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wiſſen, ob ſie unrecht ſind, ſondern nur von denen muſs man es wiſſen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muſs man eigentlich zweierlei wiſſen:

a. ob ſie recht ſei?

b. ob man auch gewiſs ſei, daſs ſie recht ſei?

Das erſte unterſucht nun eben die Caſuiſtik, eine Kunſt der Vernunft, ſofern ſie ſubjectiv practiſch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verſchafft, oder macht, daſs ſie verworfen wird. Es iſt alſo nicht eigentlich das Gewiſſen, oder die Vernunft, ſo fern ſie ſich ſelbſt richtet, welche die Unterſuchungen der Caſuiſtik anſtellt, denn dieſes hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft iſt, ob ſie recht oder unrecht ſei, einen *caſus conſcientiae* oder Gewiſſensfall. Dieſe Fälle ſind aber von der Art, daſs man dafür und darwider vernünfteln kann, daher iſt die Kunſt, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer ſolchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Caſuiſtik eine Art von Dialectik des Gewiſſens, weil ſie es dem Gewiſſen möglich macht, über die moraliſche Beſchaffenheit einer Handlung zur Gewiſsheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categoriſcher Imperativ.

S. Kategoriſcher Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Cauſalität.

S. Dependenz.

Cauſalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenſur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemiſche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, ſo fern ſie in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weiſe verändert werden, entweder

a. ſo, daſs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. ſo, daſs zwei Materien von einander abgeſondert werden.

Die chemiſche Wirkung der erſten Art heiſst die Auflöſung; ſo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaſſer aufgelöſet, d. h. die Salpeterſäure trennt die Beſtandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alſo der vorige Zuſammenhang der Theile getrennt, und es iſt dazu ſtets ein Auflöſungsmittel nothwendig.

Die chemiſche Wirkung der zweiten Art heiſst die Scheidung; ſo wird z. B. Zinnober in Queckſilber und Schwefel geſchieden. Hier werden alſo zwei Mate-

rien von einander abgeſondert, wozu ſich die Chemie verſchiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngeſpinſte, *chimères*. Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, ſondern durch ein bloſses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (alſo ſubjective) Vorſtellungen, ſo fern ſie als objectiv gedacht werden, z. B. verſinnlichte Vernunftideen, oder die Vorſtellung eines ſolchen Despotismus, wo ſelbſt die Gedanken der Menſchen durchaus gefeſſelt werden ſollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet urſprünglich ein von den alten griechiſchen Dichtern erdichtetes Thier, welches ſie ſich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen geſtaltet vorſtellten. Weil nun dieſes Thier bloſs ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich exiſtirendes Thier gehalten wurde, ſo nannte man nachher eine jede, bloſs von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterſtützte, und doch für reell gehaltene Vorſtellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält alſo Producte ſeiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für ſolche, die exiſtiren können; ein ſolcher Menſch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine ſchwache Urtheilskraft oder wenig Verſtand. Eine Chimäre iſt von einer Erdichtung darin unterſchieden, daſs die letztere exiſtiren kann, die erſtere aber nicht. Wenn alſo in einer Erdichtung Dinge zuſammengeſetzt werden, die ſich nicht mit einander vereinigen laſſen, ſo entſteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn ſolche Dinge von einander abgeſondert werden, ohne welche der Gegenſtand nicht möglich iſt, z. B. das Weſen, die weſentlichen Stücke und Eigenſchaften. Man kann dies logiſche Chimären nennen. Hingegen ſind es transſcendente Chimären, wenn man ſich ſinnliche Vorſtellungen vom Daſeyn Gottes, der Unſterblichkeit u. ſ. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf ſolche überſinnliche Gegenſtände anwenden will.

Baumgarten ſagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, iſt ein unbändiges, ein ſolches aber, welches ſich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, iſt ein Phantaſt.

Chriſtenthum.

Chriſtianismus, *chriſtianismus*, *chriſtianisme*. Wenn die Lehren, die Chriſtus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichſam als Ein Körper, der von Einem Geiſte (Einem Princip) belebt wird, ſo nennt man dieſes Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Chriſtenthum. Man kann alſo an dem Chriſtenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper deſſelben, den bloſsen Inbegriff ſeiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geiſt deſſelben zu ſehen, von welchem man alſo dabei abſtrahirt, und das nennt man die Lehre des Chriſtenthums; oder

b. den Geiſt deſſelben, das bloſse Princip, das da macht, daſs jene Lehre nicht ganz was anderes, ſondern ächtes Chriſtenthum iſt, dabei man wieder von der Lehre ſelbſt abſtrahirt.

Die Lehre des Chriſtenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweiſung zu der Erkenntniſs, daſs alle Pflichten göttliche Gebote ſind, oder

β. als philoſophiſches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menſchlichen Philoſophen über ſittliche Geſinnungen.

In der letztern Rückſicht betrachten wir das Chriſtenthum in dieſem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geiſt ein auf ſittliche Geſinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenſtande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden ſoll, oder dem letzten Ziele alles Beſtrebens derer, die dieſem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechiſchen und

römiſchen Philoſophen auch das höchſte Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenſtande getrachtet wird, oder die Art und Weiſe des Beſtrebens, welches man die Bedingung des höchſten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, ſo daſs man alle übrigen Vorſchriften des Handelns davon ableiten kann, ſo heiſst auch wohl dieſe Formel insbeſondere das Princip der Moral.

Das letztere iſt das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geiſt, der ihn beſeelt; das erſtere iſt das, was ihn dafür ſichert, daſs ſeine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet iſt.

Das höchſte Gut des Chriſtenthums wird von dem Urheber deſſelben Matth. 6, 33. angegeben:

> Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenſtand des Trachtens eines Chriſten iſt folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff deſſelben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieſer Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieſes Begriffs mit dem des höchſten Guts in den berühmteſten andern philoſophiſchen Lehrgebäuden überzeugen, daſs derſelbe den Forderungen der Vernunft, in ſo ferne ſie uns ein unbedingtes Geſetz vorſchreibt, oder practiſch iſt, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes iſt der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Weſen ſo beſchaffen ſind, als ſie durch das Chriſtenthum, nach der Abſicht ſeines Urhebers, werden ſollen. In einer Welt iſt aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beſchaffenheit der darin befindlichen Weſen;

b. der Zuſtand der darin befindlichen Weſen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αὐτοῦ) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten, das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Gesinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn sie den sittlichen Gesinnungen ungetreu sind. Wenn sie sich also von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem sittlichen Gesetze weihen, so fällt damit jede Ursache weg, warum ihre Bedürfnisse, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengesetzes willen eingeschränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben sollten. Sie sind es nicht nur bedürftig, sondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Ursache der Einschränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfnisse des sittlich Guten ist Erfüllung aller seiner Wünsche. Erlangung aller seiner Wünsche ist also der Zustand, worin sich jedes Glied des Reichs Gottes in demselben befindet.

4. Und nun wird sich zeigen, warum dieses Reich das Reich Gottes heißt. Die Harmonie oder Zusammenstimmung zwischen der vollkommensten sittlich guten Gesinnung und der vollkommensten Erfüllung unserer Wünsche ist nehmlich jedem von beiden Stücken für sich selbst fremd. Die sittlich gute Gesinnung hat nie die Erfüllung gewisser Wünsche im Auge, und kann sie also noch weniger versprechen. Sie ist nur immer darauf gerichtet, das Sittengesetz um desselben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unsrer Wünsche ist eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiß nichts von einem Sittengesetze, und kann also an und für sich nicht darauf Rücksicht nehmen. Denn sie erfolgt nach dem Causalmechanismus der Natur. Sittlich gute Gesinnungen können, als solche, nichts zur Erfüllung unsrer Wünsche, und die Erfüllung unsrer Wünsche kann, als solche, nichts zu sittlich guten Gesinnungen thun. Da auf diese Weise die Harmonie zwischen beiden nicht in ihnen selbst liegt, und derjenige, der sich dem Sittengesetze weihet, doch so handelt, als würden seine Wünsche unter dieser Bedingung erfüllt werden, so ist es unmöglich, sittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Wesens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünsche und also die ganze Natur abhängt, und das sie den sittlich guten Wesen er-

füllen will. Dieſes Weſen muſs alſo der Urheber der Welt oder Gott ſeyn. Daher nun heiſst das Reich, welches der Gegenſtand des Beſtrebens der Anhänger des Chriſtenthums iſt, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demſelben herrſchende ſittlich gute Geſinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es iſt merkwürdig, daſs der Genius der hebräiſchen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) ſich überall in die Sprache des Neuen Teſtaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinſtimmt, indem ſie demjenigen, was das, was es iſt, im vorzüglichſten Grade iſt, das Beiwort Gottes zuſetzt, z. B. Berg Gottes, ein ſehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommenſten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenſte Tugendgeſinnung heiſsen. Zugleich iſt nicht zu leugnen, daſs der Stifter des Chriſtenthums hierbei mit auf die Grillen ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen von einem irdiſchen Reiche des Meſſias Rückſicht nimmt, und demſelben das Reich Gottes entgegenſtellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchſten Guts des Chriſtenthums.

1. Die ſittlich gute Geſinnung im höchſten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heiſst die Heiligkeit, und iſt das erſte unentbehrliche Beſtandſtück des chriſtlichen höchſten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geiſt des Chriſtenthums (oder das ober[illegible] höchſte Gut), der in allen Lehren deſſelben weht [illegible] ſie alle belebt, ſ. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der W[illegible] Grade gedacht, oder ganz vollendet, [illegible]om-menheit dargeſtellt, heiſst die [illegible] zweite unentbehrliche Beſtan[illegible] oder das abgeleitete höchſt[illegible] der Bedingung de[illegible]erſten [illegible]lens iſt, ſ. Sel[illegible]

3. Die Heiligkeit der Sitten iſt alſo das, was das Chriſtenthum fordert, und eine Lehre zu einem Beſtandſtücke des Chriſtenthums macht. Sie iſt das Urbild, nach welchem der Chriſt ſein Verhalten in jedem Stande beſtimmen ſoll, und iſt uns ſchon in dieſem Leben zur Richtſchnur angewieſen. Dieſes Urbild iſt aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in dieſem Leben nichts adäquat ſeyn, nichts gleich kommen kann. Alle moraliſche Vollkommenheit, zu der es der Menſch in dieſem Leben bringen kann, iſt daher immer nur Tugend, d. i. geſetzmäſsige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, und der ſie hat, handelt ſo, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieſes in dieſer Welt nicht möglich iſt, ſo handelt der Tugendhafte unter der Vorausſetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derſelben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und alſo auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar ſind. Folglich handelt der Tugendhafte ſo, als wäre eine Unſterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In dieſem Leben ohne Ende iſt auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es iſt zu ihr nur ein Fortſchreiten ohne Ende. Zwiſchen der Heiligkeit und Seligkeit iſt nun in Anſehung der Erlangung derſelben der Unterſchied, daſs die Heiligkeit uns ſchon in dieſer Welt zur Richtſchnur angewieſen iſt, weil das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinſtimmung unſers Schickſals mit unſerm ſittlichen Werth, oder der Bedingung des höchſten Guts, und folglich auch der vollkommenſten Erfüllung unſrer [illegible]he, hier nur ein Gegenſtand iſt, den wir vom zu[illegible] Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Reſultat.

[illegible]thum iſt alſo in Anſehung ſeiner [illegible]leitung ſo beſchaffen;

[illegible]ncip, die Idee, die das Ganze

b. das abgeleitete höchſte Gut, oder das zweite Element deſſelben, die Seligkeit;

c. aus beiden zuſammen beſtehet nun das ganze höchſte Gut des Chriſtenthums, das Reich Gottes.

Dieſe Gegenſtände des chriſtlichen Beſtrebens ſetzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unſterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende chriſtliche Grundſätze des Handelns ſind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr ſollt heilig ſeyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei ſittlich gut, nicht, um ſelig zu werden, ſondern ſo, daſs du ſelig werdeſt; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchſten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle ſo, als erfülleteſt du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle ſo, als wärſt du unſterblich; oder, ſeid fröhlich und getroſt (in der ſchwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es ſoll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes iſt übrigens inwendig in uns, wenn wir dieſe Idee wirklich zum Ziel unſers Strebens machen, ſo daſs ſie unſre ganze Geſinnung beherrſcht (Luc. 17, 21. 22.); eben darum betet der Chriſt, ſeiner Unvollkommenh[eit] ſeines Unvermögens ſich bewuſst: Dein Reich [komme] (Luc. [11,] 2.).

3. Es erhellet nun aus d[em] [gl]eich, daſs das chriſtliche Princip der [Sit]te iſt, das heiſst, daſs es ſeine

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, ſo daſs der Chriſt die Vorſchriften Chriſti darum erfüllen ſoll, weil ſie Gottes Gebote ſind. Dann wäre das Princip Chriſti Heteronomie, d. i. der Gehorſam gegen eine fremde Geſetzgebung, gegen das Geſetz eines Andern, nehmlich Gottes. Sondern Chriſti Princip iſt wirklich Autonomie der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Gehorſam gegen die Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunft, in ſo fern ſie uns allgemeingültige und unbedingte Vorſchriften oder Grundſätze des Handelns giebt, alſo Gehorſam gegen unſer eigenes Geſetz, das wir uns ſelbſt geben. Chriſtus legt nicht etwa die Erkenntniſs Gottes und ſeines Willens zum Grunde ſeiner Geſetze, ſondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und ſetzt dieſe dem Phariſäismus entgegen, deſſen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äuſsern Dienſt Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Chriſtus nicht ſagt: ihr ſollt heilig ſeyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr ſelig werdet, ſo ſagt er doch, wenn ihr heilig ſeid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr ſeid im Dienſte Gottes, wenn ihr im Dienſte der Tugend ſeid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchſten Gute zu gelangen und ſelig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Chriſtenthums in Anſehung ſeines moraliſchen Princips und Gegenſtandes mit den griechiſchen Schulen.

I.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antiſthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieſer Schule hieſsen Cyniker (Hundiſche) theils von dem Gymnaſium auſserhalb Athen, das Cynoſarges hieſs, wo Antiſthenes lehrte, theils von ihrem beiſsigen

* Gut der Cyniker iſt die wirklich
it, welche die bloſse ganz unoul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückſeligkeit iſt die Natureinfalt, oder ein ſolches Leben, welches allein der Natur gemäſs iſt, ſo daſs man ganz ſo lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Geſellſchaft und dem, was damit zuſammenhängt, wiſſen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzeſten Weg zur Tugend*). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, iſt der gemeine Menſchenverſtand, welcher recht gut entſcheidet, was die Natur fordert, und was erkünſtelte Bedürfniſſe ſind, welchen man entſagen muſs, wenn man der Natureinfalt gemäſs leben will (P. 230.*) ,

3. Das vollendete ſichtbare Muſter der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antiſthenes. Sein höchſtes Gut war die Unſchuld der Natur, und ſeine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückſeligkeit und dem Wege dazu falſch. Denn in der Natur iſt alles auf Cultur angelegt, und es widerſpricht der Vernunft, zu wollen, daſs Anlagen in der lebloſen und lebendigen Natur (dem Menſchen) ſeyn ſollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erſt durch Entwickelung ihre Abſicht erreichen. Der Cynismus iſt daher der Cultur des menſchlichen Geſchlechts entgegen, und will, daſs daſſelbe von der Stufe der Cultur, auf der es ſich befindet, herabſteigen, und ſich in den Zuſtand der unvernünftigen Thiere verſetzen ſoll. Das Chriſtenthum hingegen begünſtigt die Cultur des menſchlichen Geſchlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäſs zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon iſt auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menſchliche Geſchlecht in denen Ländern ſtehet, in denen das ächte Chriſtenthum blühet.

*) Συντομωτατη δε αρετης οδος Diog. Laert. in Menod. et Zeno.

Rouſſeau philoſophirte übrigens im Geiſte des Cynismus, in ſeiner Preisſchrift: über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen.

5. Noch iſt zu merken, daſs die Cyniker ihre Grundſätze übertrieben. Sie ſagten z. B. was nicht ſchändlich iſt zu thun, das iſt auch nicht ſchändlich zu ſagen, und daraus ſchloſſen ſie, daſs man von dem Beiſchlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja ſie hielten es ſogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil ſie doch von der Natur geboten wären. Allein das iſt wirklich nicht der Natur gemäſs; ſondern zuwider, denn die Natur hat ſich das Geſetz aufgelegt, über ſolche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in ſpätern Zeiten als ſchändlich verworfen, und dennoch iſt das Chriſtenthum, ſo wie man es in neuern Zeiten vorſtellte, nichts anders als dieſer Epikurismus. Der Stifter des Chriſtenthums, behauptete man, habe den Menſchen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückſeligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückſeligkeit zu zeigen. Das Epikuriſche Syſtem ſetzte dem Streben ſeines Weiſen keine gröſsere Glückſeligkeit zum Ziel, als die ſich durch menſchliche Klugheit erwerben läſst, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltſamkeit, Mäſsigung der Neigungen, u. ſ. w. ſo ſollten doch dieſe Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu genieſsen, als der unmäſsige oder unmögliche Genuſs gewiſſer Dinge und die Befriedigung gewiſſer Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterſchied liegt nur darin: Epikur läſst ſeinen Weiſen ſchon hier [illegible] ſeine eigene, alles vermögende Klugheit [illegible] chſte Glückſeligkeit ge-

nieſsen, die Glückſeligkeitslehrer des Chriſtenthums aber behaupten, die Lehre Jeſu gewähre, in Beziehung auf unſre Anlagen zur Glückſeligkeit und unſer natürliches Unvermögen, uns von ſelbſt zu höhern Graden derſelben zu erheben, die allerangemeſſenſte Hülfe und Unterſtützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer ſeliger werden müſsten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber ſich immer rühmte, ſein eigener Lehrer geweſen zu ſeyn.

3. Das höchſte Gut des Epikur war die ſchon in dieſem Leben von dem Weiſen zu erreichende Glückſeligkeit. Dieſe Glückſeligkeit beſtehe in einer gänzlichen Schmerzloſigkeit (ἀοχλησια) und einem vollkommenen Vergnügen (ἡδονη), die Tugend aber ſei das Mittel zu dieſer Glückſeligkeit. Allein nach Glückſeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieſes oder jenes Menſchen, aber kein Geſetz ſeyn, weil der Gegenſtand, nach welchem getrachtet werden ſoll, die Glückſeligkeit, ſich nach dem beſondern Gefühl der Luſt oder Unluſt eines jeden Einzelnen, und ſelbſt nach dem verſchiedenen Bedürfniſſe in einem und demſelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Geſetz, ſondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterſchieden ſich dadurch von den Stoikern, daſs dieſe die Glückſeligkeit in der Tugend ſetzen, die Epikuräer hingegen die Glückſeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie ſahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiſſenſchaft oder Philoſophie für den Weg zum höchſten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weiſe ſei tugendhaft, und eben daher glückſelig (P. 230.). Epikur ſelbſt führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Glückſeligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας ἀιρεισθαι, οὐ δι' ἀυτας.

4. Epikur irrte ſich alſo darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückſelig, und dieſe Glückſeligkeit ſei in dieſem Leben erreichbar. Er unterſchied nehmlich zwiſchen einer abſoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menſchen möglichen bedingten Glückſeligkeit; die letztere war ſein höchſtes Gut, das der Weiſe durch Tugend erreiche. Seine Tugend war alſo nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es iſt, daſs ſie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer ſelbſt willen geſchätzt und geſucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückſeligkeit, die ſich auf unſre Bedürfniſſe bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu iſt, ſondern einen abſoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs ſie Heiligkeit und Glückſeligkeit nicht für unerreichbare Ideen, ſondern für die ſchon in dieſem Leben erreichbare Beſtimmung des Menſchen anſahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umſtand, der ſie zu einem Geſetz, das keine Ausnahmen verſtattet, untauglich macht. Das Chriſtenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückſeligkeit, ſondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet alſo den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht wie Antiſthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Urſache der Glückſeligkeit, und dieſe die natürliche Wirkung der Tugend ſei; ſondern auf einen Gott, der die Tugend unterſtütze und belohne, doch ſo, daſs der Tugendhafte nicht um dieſer Belohnung willen tugendhaft ſei, aber wohl, wenn er tugendhaft ſei, ſich die Belohnung des Vergelters, die Glückſeligkeit, verſprechen dürfe (P. 230. *).

III.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Der Stifter des Chriſtenthums verlangt von dem Anhänger deſſelben ein bloſses, obwohl ernſtliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen ſetzt ſeine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, alſo, das was der Chriſt in einem unendlichen Fortſchreiten werden ſoll, das ſoll der Stoiker wirklich ſeyn, und dieſes durch Wiſſenſchaft wirklich erreichen. Das ſtoiſche Syſtem machte daher das Bewuſstſeyn der Seelenſtärke zur Angel, um die ſich alle ſittliche Geſinnung wenden ſollte, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenſchwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Chriſt bleibt ein Menſch, der Weiſe der Stoiker hingegen erhebt ſich über die thieriſche Natur des Menſchen, und iſt ihm ſelbſt genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, iſt aber ſelbſt über ſie erhaben, und keiner Verſuchung zur Uebertretung des ſittlichen Geſezes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hieſſen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchſte Gut der Stoiker war die ſchon in dieſem Leben erreichte Weisheit. Dieſe Weisheit hielten ſie für identiſch mit Glückſeligkeit, und machten dadurch den Weiſen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daſs die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äuſsern Sitten ihrer Zeitgenoſſen, ſo weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäſs lebten, über die ſich hingegen die Cyniker wegſetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wiſſenſchaft für den Weg zum höchſten Gut, und

meinten, der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte ſei hinreichend, daſſelbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete ſichtbare Muſter der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten ſich bloſs darin, daſs ſie ſich vorſtellten, die Weisheit wäre ſchon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daſs ſie folglich das moraliſche Vermögen des Menſchen über alle Schranken ſeiner Natur hochſpannten. Das widerſpricht aber aller Menſchenkenntniſs, indem alle Erfahrung lehrt, daſs alles, wozu es die Menſchen bringen können, nur Tugend iſt. Der Stoicismus iſt daher den Kräften der Menſchen nicht angemeſſen, und der Menſch kann es nie dahin bringen, der Weiſe des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Weſens oder Gottes ſelbſt iſt. Das Chriſtenthum hat noch ein zweites Beſtandſtück des höchſten Guts, nehmlich die Glückſeligkeit; dieſe will der Stoiker aber gar nicht für einen beſondern Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens gelten laſſen. Er ſetzt daher die Glückſeligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückſeligkeit wiſſen, als von der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werth und alſo dem Bewuſstſeyn ſeiner ſittlichen Denkungsart. Die Stimme unſrer eignen Natur aber widerlegt das ſchon, und wir können unmöglich behaupten, daſs der Tugendhafteſte unter den Menſchen, Jeſus Chriſtus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit ſeinem innern Zuſtande ſuchte, und alle andere Glückſeligkeit, die auf unſrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, iſt nichts als Stoicismus (P. 229 *).

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Resultat.

1. Höchstes Gut.
   - der Cyniker: Glückseligkeit durch Entbehrung.
   - der Epikuräer: Glückseligkeit durch Tugend.
   - der Stoiker: Tugend als Glückseligk.
   - der Christen: Reich Gottes oder die durch nothwendige Voraussezzung eines Gottes und einer Unsterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchsten Grade gedacht ist nach der

Idee
- der Cyniker: Natureinfalt.
- der Epikuräer: Klugheit.
- der Stoiker: Weisheit.
- der Christen: Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünstelten Bedürfnissen; so bist du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wollust, die mit keiner Unlust, und fliehe diejenige Unlust, die mit keiner Wollust verknüpft ist; meide die Wollust, welche gröf-

ſere Wolluſt verhindert oder eine gröſſere Unluſt verurſacht, und ſcheue nicht die Unluſt, welche eine noch gröſsere Unluſt abwendet, oder eine gröſsere Wolluſt bringt; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend iſt ein Gut, nur das Laſter ein Uebel, darum ſei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Chriſten.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn ſehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückſeligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu ſeinem Ziel iſt der gemeine Menſchenverſtand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wiſſenſchaft;

der Weg des Chriſten, Aenderung und Beſſerung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beiſtande, zum Erſatze deſſen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Chriſt bedarf alſo der Wiſſenſchaft nicht, und iſt glücklich zu preiſen, weil auch der Arme an Geiſt, der nichts von Wiſſenſchaft weiſs, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechiſchen Schulen glaubten alſo alles durch natürliche Kräfte ſchon in dieſem Leben auszurichten, daher kamen ſie auf Gott und Unſterblichkeit, und ermangelten alſo der Religion, der ſie bei ihren Fehlſchlüſſen nicht bedurften. Nur das Chriſtenthum

führt zu Gott und Unſterblichkeit, alſo zum Bedürfnis einer Religion, die es uns in ſeinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Ariſtoteles waren ſchon in Anſehung ihrer ſittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Ariſtoteles und die übrigen griechiſchen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entſprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegenſatze der Laien, der in der Erkenntnis des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche ſich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (hiſtoriſchen) Kenntniſſe erworben haben, und daher dazu beſtellt ſind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derſelben zu erklären, und ſie zur Befolgung der Offenbarungsvorſchriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker iſt eigentlich ein Kunſtwort der katholiſchen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derſelben, einen ſolchen, der vermittelſt der Tonſur in den geiſtlichen Stand getreten iſt. Folglich bezeichnet es in der römiſchen Kirche einen jeden Geiſtlichen, vom geringſten bis zum vornehmſten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Ausſprüche der Cleriker ſelbſt für Offenbarung, weil ſie zu den Zeiten der Apoſtel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geſchäfte geweihet wurden, mit dieſer Auflegung der Hände durch die Apoſtel zugleich die Mittheilung der Geiſtesgaben verknüpft war, und man ſich alſo vorſtellte, daſs die Geiſtesgaben durch dieſe Prieſterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, ſ. Prieſter.

3. Das Wort Cleriker ſoll von dem griechiſchen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erſte, den die Apoſtel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos iſt erwählt worden. So leitet der vorgebliche Iſidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterſchied zwiſchen Cleriker und Laien (λαικος) iſt wahrſcheinlich aus der jüdiſchen Theokratie in die chriſtliche Kirche eingeführt worden; wenigſtens iſt er ſehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der proteſtantiſchen Kirche hat man aber das Kunſtwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geiſtliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundſätzen dieſer Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker iſt, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* ſprechen) kann, ſondern die allgemeine Menſchenvernunft zur Prüfung ſeiner Lehren wecken und ermuntern ſoll. Der bloſse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrſchaft, als um Wahrheit zu thun iſt, beherrſcht nehmlich durch ſeine Gelehrſamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrſamkeit nicht prüfen kann, und für den alſo nichts übrig bleibt, als blind und ſclaviſch zu glauben. Der proteſtantiſche Geiſtliche hingegen iſt nicht bloſser Religionsgelehrter, ſondern auch Religionsphiloſoph, und weckt daher durch ſeinen Unterricht die allgemeine Menſchenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entſtehe.

4. Es kann alſo unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen ſeine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menſchenvernunft in der chriſtlichen Glaubenslehre ſeyn, daſs ſchon Tindal das nehmliche geſagt hat, ob man gleich auch ſchon vor Kant dagegen geſtritten hat. Entweder, ſagt Tindal, gehet die Religion dem gröſsten Theil der Menſchen nichts an, oder ſie muſs ſolche innere Merkmale von Wahrheit bei ſich führen, welche Leute von der geringſten Fähigkeit im Stande ſind zu entdecken (wenigſtens wenn ſie durch die Geiſtlichen darauf aufmerkſam gemacht werden). Oder alle Menſchen, ſehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, ſind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geiſtlichen aufzuopfern. Dann wären, ſagt Locke, die Menſchen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. ſ. w. zu ſeyn.

5. Kant behauptet, es müſſe eine aus der allgemeinen Menſchenvernunft entſpringende natürliche Religion geben, und nach dieſer müſſe entſchieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies iſt auch ſehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) ſich ſelbſt irren können, und dann, wie es in den finſtern Jahrhunderten des Chriſtenthums auch wirklich geſchah, den Gläubigen Irrthum ſtatt Wahrheit aufdringen würden. Ob alſo dieſe Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philoſophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweiſen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweiſe nicht faſſen), läſst ſich hieraus entſcheiden. Storr meint, daſs doch aus den Schulen der Philoſophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, daſs jeder Menſch die Religionslehren erfinden, ſondern die Wahrheit derſelben nicht auf Autorität andrer annehmen, ſondern mit ſeiner Menſchenvernunft einſehen ſoll; und er giebt zu, daſs die Offenbarungslehre, obwohl als ein bloſses, dennoch höchſt ſchätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müſſe, um der natürlichen Religion Faſslichkeit, ſelbſt für die Unwiſſenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr ſetzt in ſeiner Beſtreitung immer Theologen ſtatt Cleriker, und denkt ſich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, ſolche, welche in die Theologie eindringen, folglich ſelbſt Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt ſich unter Laien ſolche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen ſeyn, d. i. ſolche, die eine aus Kenntniſs der Gründe entſprungene Erkenntniſs der Schriftgelehrſamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abſtrahirt, und ſich darunter nur diejenigen denkt, die eine ſolche hiſtoriſche Kenntniſs der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derſelben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter ſeyn, aber auch davon abſtrahirt Kant, und denkt ſich unter dem Begriff Laie bloſs den in der Schriftgelehrſamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muſs, und alſo von ihm beherrſcht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zuſammengenommen, als Eine Geſellſchaft betrachtet, heiſst der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Geſetz verordnet iſt, was die Mitglieder derſelben, als ſolche, glauben ſollen (Statuten des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz der Kirche gehören), ſo herrſcht der Clerus, welcher dann in der Kirche das iſt, was im Staat die vollziehende Gewalt iſt, welche über die Befolgung der Geſetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich iſt Gott, und ſein ſichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollſtrecker ſeines Willens in der Kirche, der oberſte Cleriker, der als ſolcher unfehlbar ſeyn muſs, weil er die oberſte vollziehende Gewalt in Händen hat; ſo wie die Verſammlung des Clerus zur Geſetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entſchieden wird, ob der oberſte Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein ſolcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daſs der Laie vernünftele, ſondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, ſondern durch den Ausſpruch erzwingt: ſo will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daſs die letztere ſonſt in den Bann thue (excommunicire), und der erſtere zur ewigen Verdammniſs verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich ſogar der Schriftgelehrſamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, ſondern nur befehlen darf, ſo braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wiſſen. Und ſo

beherrſcht endlich der Clerus den ganzen Staat, da ſelbſt das Oberhaupt des Staats, als Laie, ſeinen Verordnungen unterworfen iſt. Seine Herrſchaft unterſcheidet ſich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erſtere aber durch Gewalt über die Gewiſſen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abſchn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Dieſen Namen giebt Kant der Syntheſis (Verbindung), welche das Gleichartige intenſiver Gröſsen zuſammenſetzt, (C. 201.*) ſ. Syntheſis.

1. Die intenſiven Gröſsen ſind nehmlich ſolche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, ſondern als eine Einheit in unſer Bewuſstſeyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorſtellen können, wenn wir ſie nach und nach abnehmen und ſich dem gänzlichen Verſchwinden nähern laſſen. Man laſſe z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit ſich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, ſondern wie ſtark die Fläche erleuchtet wird, ſo betrachtet man eine intenſive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, ſo ſehen wir die Erleuchtung auf der Ebene ſich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal ſo weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal ſchwächer wird; rückt man das Licht 3 mal ſo weit weg, ſo wird die Erleuchtung 9 mal ſchwächer. Da nun eine Zahl mit ſich ſelbſt multiplicirt die Quadratzahl giebt, ſo ſagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal ſo weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal ſo weites 9 mal, ein 4 mal ſo weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demſelben

von der Tafel, ſo fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erſte Kerze, beide Erleuchtungen ſind gleichartig, ſ. Gleichartigkeit. Daraus entſtehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zuſammengeſetzte Erleuchtung, die noch einmal ſo ſtark iſt, als beide einfachen, wenn dieſe einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verſtandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anſchauung verbindet, die Syntheſis derſelben. Und ſo iſt nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anſchauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zuſammenſetzung des Gleichartigen, welche die Syntheſis der Coalition heiſst.

4. Wir ſehen alſo, daſs die Syntheſis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung iſt, wodurch die Spontaneität des Verſtandes die Vorſtellung intenſiver Gröſſen möglich macht. Denn wir können uns jede intenſive Gröſse als aus zwei oder mehrern einfachern zuſammengeſetzt vorſtellen, und in dieſe getrennt denken. Diejenige Erſcheinung alſo, welche wir intenſive Gröſsen nennen, entſtehet aus einer ſolchen Verbindung ſinnlicher Eindrücke, welche wir die Syntheſis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zuſammenſetzung ſolcher Theile, die auſser einander ſind, es ſei nun im Raume oder in der Zeit, die Syntheſis der Aggregation iſt, das iſt bei den intenſiven Gröſsen die Syntheſis der Coalition. Durch die Aggregation entſtehet die extenſive Gröſse, und durch die Coalition die intenſive; die Aggregation iſt eine Syntheſis der ſinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verſtand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der ſich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition iſt eine Syntheſis des ſinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in ſo fern er nach einander oder neben einander iſt, welches Aggregation ſeyn, und eben die Form betreffen würde,

fondern in ſo fern der Einfluſs deſſen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgenommen, aber doch als Gröſse, die ſtärker und ſchwächer ſeyn kann, gedacht werden muſs. Es iſt nehmlich zwiſchen der Aggregation und Coalition der ſpecifiſche Unterſchied, daſs bei der Aggregation die Syntheſis der Vielheit durch das Fortſchreiten von den Theilen zu dem Ganzen geſchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anſchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefaſst wird; und daher die Syntheſis der Vielheit derſelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortſchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeſtellt werden kann.

So wenn ich die erleuchtete Mondſcheibe ſehe, ſo unterſcheide ich zweierlei ſpecifiſch verſchiedene Gröſſen der Erleuchtung, nehmlich die extenſive und die intenſive. Das heiſst: ich unterſcheide, wie weit sich die Erleuchtung über die Mondſcheibe erſtrecke, oder wie groſs der Theil des Mondes iſt, welcher erleuchtet wird; dies iſt die extenſive Gröſse der Erleuchtung. Man kann aber auch ſeine Beobachtung darauf richten, wie ſtark der Mond erleuchtet iſt, und wie ſtark das Licht iſt, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, daſs die Sonne mehr als 300000 mal ſtärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der intenſiven Gröſse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anſchauet. Alsdann die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorſtellungen, ſondern wir kommen nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorſtellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke zurück, oder uns vorſtellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

Die Syntheſis der Coalition beſtehet alſo in der nothwendigen Vorſtellung des Verſtandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröfse Vielheit zu denken. Diejenige Gröfse, bei welcher allein dieser und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich ist, heifst eben intensive Gröfse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwischen bestimmten Grenzen eingeschlossen ist (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. s. w.

b. etwas, das der Verstand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Beschaffenheit und Realität des Cörpers, Substanz, Kraft, Zusammensetzung, Theilbarkeit, u. s. w.

c. etwas, das auf reiner Anschauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Gestalt oder Figur (C. 35.).

Das erste ist das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige sinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erste ist das Gegebene, das zweite sind die nothwendigen Verstandesbegriffe, wodurch das Gegebene erst verstanden wird, das letztere aber ist die nothwendige Form der Anschauung, durch die es erst möglich wird, Vorstellung von Cörpern, als äufsern Gegenständen zu bekommen. Die Quellen von allen dreien sind daher sehr verschieden. Das erste entspringt empirisch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verstande, der diese seine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus sich selbst erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anschauung des Empirisch-sinnlichen ebenfalls die Form aus sich selbst erzeugt, obwohl das Bestimmte der Form sich auf dem Empirischen gründet.

2. Man kann dies die transscendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann ist ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe der reinen Verstandes, bestimmtes dem äusseren Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an sich selbst seyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche sein Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft (P. 65.). Dies ist ein Cörper in transscendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieses Artikels stehet, sagt aus, was ein Cörper in physischer Bedeutung ist, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenstandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transscendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ist, wenn man auf den Ursprung der Vorstellung eines Cörpers überhaupt siehet, und was daran aus dem vorstellenden Subject selbst, und was aus der Wahrnehmung desselben entspringt. Die transscendentale Erörterung lehrt, dass der Cörper nur eine Erscheinung ist, d. i. etwas, was nur in unsern Sinnen durch Affection derselben vorhanden ist, also an und für sich, ausser unsern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unsre (menschliche) Wahrnehmung nicht als existirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müssen alle Cörper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns, d. h. unsers Gemüths, gehalten werden, und existiren nirgend anders, als bloß in unsern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unsrer Erkenntnisskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, dass es auch ausser der menschlichen Vorstellung einen Raum mit Cörpern in demselben gebe, so behauptet man damit, dass Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in den Objecten selbst liege; diese Behauptung nennt Kant den transscendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwiesen werden kann, heißt der [illegible] tale oder critische Idea[lismus]. Behauptung von der Ver[schiedenheit] schiedener Sin[nlichkeiten]

4. Cörper sind also nicht Gegenstände an sich, sondern äusere Erscheinungen im Raume, oder Gegenstände des äusern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorstellungen, nehmlich eine solche, die nicht von der bloßen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anschauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeschlossenen äusern Erscheinung, entstehet durch zweierlei Synthesis, durch die Synthesis der Aggregation und die der Coalition, s. Aggregation und Coalition. Durch die erstere wird er eine ausgedehnte Gröse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rücksicht der erstern Synthesis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorstellen; denn er ist nichts als erfüllter Raum zwischen Grenzen. Da nun der mathematische oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität desselben, zugiebt, ins Unendliche theilbar ist, so mus es auch der erfüllte seyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn sie so weit möglich wäre, endlich auf untheilbare physische Puncte kommen. Allein das ist nicht möglich, weil alsdann diese Puncte nicht diejenige ursprüngliche Kraft der Materie haben müsten, welche die zurückstossende Kraft heisst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der physische Punct würde also keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie seyn. Also mus jeder noch so kleine physische Punct vermittelst seiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar seyn, und so fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum bestehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper ist ja nicht ein Ding an sich, das da für sich bestände, wenn es auch nicht angeschauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer so weit, als sie getrieben wird, und er ist unendlich theilbar, heisst nicht, es existiren unendlich viel Theile, sondern, es giebt keine absolute Grenze der Theilung desselben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. s. w.) oder den

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortſetzen können, wenn dieſes zufällige Hinderniſs gehoben wäre, und ſo ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant ſich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), ſo ſagt er: es giebt aufser uns Cörper. Dies heiſst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern iſt nicht etwa eine Illuſion, oder Täuſchung, ſondern der äuſsere Sinn hat für uns ſo wohl Realität als der innere, daher ſind die Cörper im Raume eben ſo reell als die Gedanken, welche nicht räumlich ſind, nur in der Zeit gedacht werden, und ſich bloſs im innern Sinne befinden. Die Cörper ſind Erſcheinungen, die wir dadurch kennen, daſs die gegebene Vorſtellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluſs auf dieſelbe hat, deswegen ſie eben gegeben heiſst. Der Gegenſtand, den wir Cörper nennen, iſt alſo wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenſtand), denn er wird im Raume nach den Geſetzen der Sinnlichkeit angeſchauet; dennoch aber iſt er bloſs Erſcheinung, das iſt ein Gegenſtand, deſſen Daſeyn zugleich von unſerm Erkenntniſsvermögen abhängt, und allein durch daſſelbe möglich wird. Als Ding an ſich aber iſt uns dieſer Gegenſtand unbekannt, d. h. wir wiſſen nichts davon, was dasjenige, was da erſcheint, ſeyn mag, als etwas, das nicht erſcheint, alſo ohne dieſe Beziehung auf unſere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empiriſche oder pſychologiſche Idealismus macht alſo die Erſcheinungen zu Schein, und behauptet, es ſcheine nur ſo, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Menſch bilde ſich bloſs ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Exiſtenz der Erfahrungsgegenſtände, von deren Exiſtenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des ſchwärmenden Idealismus; ſo wie die Behauptung, daſs die Erfahrungsgegenſtände nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critiſche Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erſcheinungen geben, und dieſe Erſcheinungen ſind eben die wirklich exiſtirenden Gegenſtände der Erfahrung, die ſich dadurch, daſs ſie ſich im Raume befinden, von den bloſsen Gedanken und Bildern der Phantaſie hinlänglich unterſcheiden. Was es aber mit ſolchen Erſcheinungen auſser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es iſt, und nicht, wie es ſinnlichen Weſen erſcheint und ſie afficirt, für eine Bewandniſs haben mag, das wiſſen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heiſst daher der empiriſche Realismus, und die Verbindung zwiſchen Vorſtellungen des innern und äuſsern Sinnes in Einem Subjecte der empiriſche Dualismus.

8. Vor Kant ſchon behauptete man, daſs gewiſſe Beſchaffenheiten der Cörper Erſcheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geſchmack u. ſ. w., kurz alles, was ſubjectiv und zufällig iſt; man nannte dieſe Qualitäten *ſecundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, daſs auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom erſten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig iſt (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt, Schwere u. ſ. w.), kurz überhaupt alle Beſchaffenheiten der Cörper, die in der Anſchauung derſelben zu finden ſind, bloſse Erſcheinungen ſind. Dadurch wird nun der Gegenſtand, der uns erſcheint, nicht eine bloſse Einbildung, ſo wenig als dadurch, wenn bloſs jene Beſchaffenheiten vom zweiten Range für Erſcheinungen gehalten werden. Es iſt nur der Unterſchied zwiſchen Kants Behauptung und jener, daſs wenn bloſs die Beſchaffenheiten vom zweiten Range Erſcheinungen ſind, etwas übrig bleibt, was nicht Erſcheinung, ſondern Ding an ſich iſt, ob man wohl dennoch nicht weiſs, was jene Erſcheinungen oder Beſchaffenheiten vom zweiten Range an dieſem Dinge an ſich ſind. Bei Kants Behauptung iſt der ganze Körper Erſcheinung, und man weiſs nun bloſs nicht, was der ganze Körper an ſich iſt, obwohl ſeine Beſchaffenheiten vom erſten Range darum eben ſo wohl wirklich exiſtirende Erfahrungsgegenſtände ſind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum*, *colliſion des devoirs*. Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben; ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel ſeyn, die ſie entweder zum Gebot machen, oder nicht, ſolche Gründe heiſsen Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*). Geſetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, ſo ſind ſie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi non obligantes*), und dann iſt die Handlung, welche von der Regel vorgeſchrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei ſolche Gründe einander widerſtreiten, ſo ſagt die practiſche Philoſophie nicht, daſs die ſtärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), ſondern der ſtärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar ſeine eigene Verfaſſung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberſte ausübende Gewalt hat. Der fremde Staat, deſſen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger ſind, aber der doch die Provinz beherrſcht, heiſst der Mutterſtaat (*Metropolis*). Die Provinz heiſst in Beziehung darauf, daſs ſie vom Mutterſtaat beherrſcht wird, der Tochterſtaat, wird aber dabei doch von ſich ſelbſt regiert. Irland iſt jetzt eine ſolche Colonie oder Provinz von Groſsbritannien, und dieſes der Mutterſtaat Irlands. Irland wird nehmlich von Groſsbritannien beherrſcht, regiert ſich aber doch ſelbſt durch ſein eigenes Parlament, doch unter dem Vorſitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Groſsbritanniens über Irland repräſentirt (K. 224.). Das Wort Colonie kömmt her von *colonus*, der einen gemietheten Acker bauet (*Ludov. Vives Comment. in Auguſtin. de civit. Dei. lib. X. c. 1.*)

Coloſſaliſch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinſchaft.

Communion,

Abendmahl, Tiſch des Herrn, κλασις του αρτου (Ap. Geſch. 11, 42.), ευλογια (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζα κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του αιματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). ευχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit ευλογια), *fractio panis*; *menſa domini*, *communio corporis et ſanguinis Chriſti*, *coena domini*, *ſacra coena*, *euchariſtia*, *ſacramentum communicatae carnis et ſanguinis Chriſti*, *ſacramentum carnis et ſanguinis ſ. corporis et ſanguinis Jeſu Chriſti*, *communion*, *ſainte cene*. Dieſen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der chriſtlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derſelben zu einem ethiſchen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft nach Geſetzen der Gleichheit.

1. Es iſt nehmlich bei dieſer Handlung nicht von einem Dienſt der Herzen (Dienſt Gottes im Geiſt und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Geſinnung der Pflicht beſtehen kann; ſondern von der Repräſentirung des unſichtbaren Dienſtes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranſchaulichung deſſelben zum Behuf des Praktiſchen. Da das Unſichtbare bei Menſchen einer ſolchen Verſinnlichung bedarf, und dieſes ein unentbehrliches Mittel iſt, das Sittlichgute zu befördern, ſo ſieht man wohl, daſs auch die Vernunft eine ſolche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorſchreibt, daſs aber die äuſsere Förmlichkeit, wodurch ſie erfüllt wird, zufällig iſt (R. 299.).

2. Der wahre Geiſt und die wahre Bedeutung eines Dienſtes Gottes beſtehet darin, daſs wir unſre ganze Geſinnung dem Reiche Gottes in uns und auſser uns weihen (ſ. Chriſtenthum, I.). Es iſt alſo auch Pflicht, dieſe Geſinnung:

a. intenſive, feſtzugründen;

b. extenſive, auszubreiten;

α dem Raume nach, oder unter Zeitgenoſſen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protenſive, ſie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entſtehen alſo vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moraliſch guter Geſinnung zum Zweck haben. Dieſe vier Pflichtbeobachtungen können durch gewiſſe feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichſam ſinnlich dargeſtellt werden, damit ſie nicht bloſse Ideen der Vernunft bleiben, ſondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun ſind alle Anſchauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn ſie nehmlich geradezu den Begriff darſtellen, wie z. B in der Geometrie; oder Symbole, wenn ſie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall iſt, vermittelſt einer Analogie (zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient) darſtellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede iſt, welche nur nach einer gewiſſen Analogie anſchaulich gemacht werden können, das iſt, durch ſolche Anſchauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung ſtehen, ſo geſchieht die Verſinnlichung jenen vier Pflichtbeobachtungen nicht ſchematiſch, ſondern ſymboliſch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anſchauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach ſeiner ganz vortrefflichen Beſtimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) ſagen ſollen: dieſen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewiſſe Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat alſo auch in der chriſtlichen Kirche vier Symbole, oder ſinnliche Mittel, welche insgeſammt die Abſicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äuſserliche Handlungen darſtellen. Das eine dieſer Symbole iſt nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinſchaft in einer Kirche, zu erhalten, verſinnlicht.

5. Man hat dieſe ſymboliſche Handlung die Communion genannt, von dem lateiniſchen Worte *communio*, Gemeinſchaft. Dieſe Benennung iſt aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächſt die Theilnahme an dem Tode

Chriſti durch den Genuſs der Symbole deſſelben, (die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Chriſti); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jeſu zu einem ſittlichen Cörper (die Gemeinſchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erſtern.

6. Die Geſchichte der Communion verdiente wohl, ſo wie die Geſchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriſtlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterſuchung und Bearbeitung, um die Entſtehung der falſchen Vorſtellung begreiflich zu machen, die man ſich nach und nach von dieſer ſymboliſchen Handlung gemacht hat. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die zwiefache Abſicht hatte, ſeine Bekenner,

a. durch ihre Feier ſeines Gedächtniſſes, mit ſich,

b. durch ihre gemeinſchaftliche Theilnahme an dieſer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach ſittlich guten Geſinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir ſehen aus 1 Cor. 11, 26, daſs die Apoſtel die feierliche Handlung Jeſu in der Nacht, da er verrathen wurde, und ſeine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtniſſe, als eine Aufforderung, dieſe ſymboliſche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verſtanden haben. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſaſs nehmlich mit ſeinen Jüngern an einer und derſelben Tafel, und genoſs mit ihnen etwas von einem und demſelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demſelben Kelch, um die enge Verbindung, in der ſie alle unter einander und mit ihm ſtänden, zu verſinnlichen.

7. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die Erneuerung der Kirchengemeinſchaft. Der gemeinſchaftliche Genuſs des Brodts und Weins an demſelben Tiſche ſoll die Verbindung, die Jeſus unter ſeinen Jüngern, zur Beförderung ſittlicher Geſinnungen, ſtiftete, im Andenken erhalten; und durch dieſe Feierlichkeit ſollen die Genoſſen derſelben ſie gleichſam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs das Andenken an den Zweck des Chriſtenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinſchaftlichen Trachten nach ſittlich guten Geſinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die chriſtliche Geſinnung in den Gemüthern erhalten; und dieſe Pflicht ſoll die Communion hauptſächlich verſinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs die confirmirten jungen Chriſten die Erlaubniſs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden ſie vollends mit Zuſammenſtimmung ihres Willens in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erſtern Kindheit) geſchieht, wo ſie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften iſt.

d. Alles dieſes geſchiehet nach Geſetzen der Gleichheit, durch Eſſen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derſelben Tafel, um damit zu bezeichnen, daſs alle zur Kirchengemeinſchaft Verbundene, als Chriſten, einander gleich ſind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Anſprüche und Erwartungen haben.

8. Dieſer Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere ſymboliſche Handlungen erreicht werden, ſie iſt alſo, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der chriſtlichen Kirche hat einmal dieſe ſymboliſche Handlung dazu verordnet, ſie ſelbſt, uns zum Beiſpiele, verrichtet: und ſie iſt zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er ſie in der bedenklichſten Stunde ſeines Lebens einſetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinſchaftlichen Genuſſes an derſelben Tafel mit ſeinem Kreuzestode in Beziehung ſetzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich ſeine Hinrichtung vorſtellen, und die Genoſſen dieſer Zeichen dadurch an ſeinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewiſſe Verbindung mit demſelben, zur Stärkung ihrer Geſinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Dieſe Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden ſoll, weil ſie ſonſt ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Groſses. Menſchen von allen Ständen, und oft von ſehr verſchiedenen Geſinnungen gegen einander, vergeſſen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unſittliche Unverträglichkeit, und vereinigen ſich durch eine gemeinſchaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Geſinnungen der Pflicht in ſich zu erhalten und zu befördern, und erinnern ſich daran, daſs ſie vor dem, der ihr Schickſal in Händen hat, gleich ſind, und daſs keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm ſeine beſſere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menſchen, nach der ſie ſo gern ihr Verhalten gegen Menſchen nach bürgerlichen Verhältniſſen, Stand, Reichthum u. ſ. w. einrichten, erweitert. Durch dieſe Feierlichkeit ſollen ferner die Eigenliebe eingeſchränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbſt, und hauptſächlich in Religionsſachen ſoll dieſe Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhaſs verbannen, und daran erinnern, daſs die Einigkeit des Geiſtes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, ſondern in der Einigkeit in der ſittlich guten Denkungsart beſtehe. So ſoll die Communion die Idee einer moraliſchen Gemeinſchaft aller Menſchen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und ſie zum Fortſtreben, ſich dieſer Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und ſo iſt die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die ſittliche Geſinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinſchaftlichen Genuſs an derſelben Tafel, als in den Mitgenoſſen vorhanden vorgeſtellt werden ſoll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tiſche nahen, ſollen wir uns der wechſelſeitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben ſollten, welche ſich gemeinſchaftlich zu einem ſittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht bloſs zur Liebe gegen Religionsgenoſſen, gegen Menſchen von derſelben Gemeinde, von derſelben Confeſſion, gegen Mitchriſten, ſondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe ſoll uns dieſe Handlung beleben. Wir müſſen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar ſo verſtehen, daſs die ſymboliſche Handlung des Eſſens von einem Brodt die Gemeinſchaft vorſtellt, in welche nicht nur die Chriſten dadurch treten, ſondern alle Menſchen ſtehen, in ſo fern ſie alle eine und dieſelbe Beſtimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Beſtimmung des Chriſten iſt die Beſtimmung des Menſchen, und die Lehre Chriſti ſoll nur das Mittel ſeyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den früheſten Zeiten des Chriſtenthums an fanden ſich Menſchen, welche rühmten, daſs Gott mit der Celebrirung der Communion beſondere Gnaden verbunden habe. Hilarius ſagt z. B. (*de trinitate lib. VIII*), Joh, 14, 20. ſei nicht von der Einheit des Willens die Rede, ſondern davon, daſs Chriſtus durch das Geheimniſs des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter, corporaliter et inſeparabiliter*) in uns ſei. Es iſt hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, daſs die Zeichen bei der Communion durch die Conſecration in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt werden, iſt bekannt genug. Paſchaſius Radbert hat zuerſt, im Jahr 831, durch ſeine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endloſen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlaſſung gegeben. Er behauptete, daſſelbe Fleiſch Chriſti, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Geſtalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widerſprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Chriſti ſei im Abendmahl zugegen. Ob dieſe Meinung wohl von dem unterſchieden iſt, was H. Zwingli ſieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, daſs Leib und Blut bloſs Zeichen des abweſenden Leibes und Bluts Chriſti ſind? Papſt Innocenz III. machte zuerſt im Jahr 1215. die Transſubſtantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion iſt bloſs eine kirchliche Handlung, d. i. eine ſolche, welche nur in einer beſtimmten Religionsgeſellſchaft, nehmlich der chriſtlichen, für die Mitglieder derſelben nothwendig iſt, weil ſie der Stifter als ein Symbol vorgeſchrieben hat. Uebrigens iſt ſie zufällig, und kann nicht etwa allen Menſchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch ſeyn müſste, wenn ſie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich ſchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuſs des h. Abendmals erlange der gebeſſerte Menſch die Vergebung ſeiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entſtanden iſt, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein ſolches Gnadenmittel anſehen, iſt ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuſchung, das Symbol mit der Sache, die es vorſtellen ſoll, Beförderung der Fortdauer ſittlich guter Geſinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieſer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiſte des Chriſtenthums (ſ. Chriſtenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitſchuldige.

Compoſition.

S. Zuſammenſetzung.

Concret,

συνδιασμένον, *in concreto*, in der Naturforſchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daſs man ſich wirkliche Natur, wirkliche Gegenſtände der Erfahrung vorſtellt. Etwas ſich concret oder *in concreto* vorſtellen heiſst, ſich es vorſtellen, wie es wirklich in der Natur zu finden iſt, oder doch, den Geſetzen der Natur gemäſs, zu finden ſeyn könnte. Es iſt dem abſtract oder *in abſtracto* ent-

gegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs man ſich bloſs Begriffe vorſtelle, ohne darauf zu ſehen, wie das, was durch dieſe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenſtänden vorhanden ſeyn mag. Vom Daſeyn Gottes, ſagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Das Daſeyn Gottes iſt nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenſtand der Erfahrung, und eben daher kann auch daſſelbe nicht als eine Natururſache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alſo von einer Wirkung ſage, ſie rühre von Gott her, ſo gebe ich keine Natururſache an, und erkläre nichts. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt iſt etwas *in abſtracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenſchaften zuſammen vorhanden iſt, von denen bei der Vorſtellung eines Kindes überhaupt abſtrahirt, d. i. nicht darauf geſehen wird; der Begriff eines bürgerlichen Kindes iſt gegen den eines Kindes überhaupt ſchon etwas *in concreto*, weil bei demſelben eine Eigenſchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiſtirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, ſondern jedes meiner Kinder iſt ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenſchaften auch die an ſich, daſs es das Kind eines Bürgerlichen iſt, von allen den übrigen Eigenſchaften wird aber abſtrahirt, und ſo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieſer Rückſicht ebenfalls ein Begriff *in abſtracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 826.
Deſſ. Schrift über eine Entdeckung I. Abſchn. 13. S. 26. *)

Concupiſcenz.

S. Gelüſten.

Concurrenz.

S. Gemeinschaft. Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations*. Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blos der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen eine regelmäfsige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Wasser, wer weifs durch was für Vermittelung, aufgelöfete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern *(Minera)* sind Stücken Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heifst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heifsen, s. Anschiefsen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann sagt (Phys. Beschr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Wasser war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, dafs mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen mufs, so entstehet auch eine bestimmte äufsere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiefsen der Theile nennt. Jedoch mufs der

Unterſchied natürlicher Weiſe auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflöſungsmittel verändert wird, denn je geſchwinder ſolches verringert oder abgekältet wird, deſto geſchwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zuſammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geſchieht. Die Natur ſcheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieſer Configurationen zu ſpielen, aber wenn ſie genauer betrachtet werden, ſo findet man, daſs die meiſten Veränderungen von wenigen urſprünglichen Figuren ſind. Merkwürdig iſt es, daſs unter den Cryſtallen alle fünf reguläre geometriſche Körper vorkommen." S. Anſchieſsen. 7. (U. 25o).

3. Kant führt, zum Beiſpiel der druſichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieſes iſt vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgeſtumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinſten Erze iſt. Das zweite Beiſpiel iſt Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieſes iſt vererztes Silber, welches cryſtallifirt, und als ſechsſeitige Säulen, mit ſechsſeitigen oder dreiſeitigen Endſpitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verſchiedene Cryſtalle vor, zu denen die Kunſt bisher kein in der Natur freies Auflöſungsmittel hat entdecken können. Der groſse Newton ſchrieb den Theilen eine gewiſſe Polarität zu, ſo daſs gewiſſe Seiten einander anzögen, oder einander zurückſtöſsen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 25o.).

4. Aber auch innerlich, ſagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüſſig geweſene *) Materien im Bruche eine beſtimmte Textur. Wenn man würflichte Cryſtalle von einander ſchlägt, und auf das genauſte betrachtet, ſo findet man oft nichts anders, als ein

*) Dieſe Worte müſſen nach M. II, 767. vor Materie ſtehen.

gleichförmiges würflichtes Weſen, welches die Art der Zuſammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verurſacht, daſs dieſe Kunſtſtücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und ſie auch äuſserlich ihre ſpecifiſch eigenthümliche Geſtalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anſchieſsungen oder Miſsgeburten entdecken aber, bei näherer Unterſuchung, einen höchſt wunderbaren Bau, der aus vierſeitigen leeren Pyramiden oder Trichtern beſtehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zuſammengeſetzt iſt, und dieſe aus parallelen Fäden. Sechs ſolche gleich groſse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zuſammengeſetzt machen gleichſam das Skelet aus, die Hölungen deſſelben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und ſo wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant ſagt, man habe dieſes auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äuſserlich verhärtet waren. Da dieſe innerlich noch flüſſig waren, ſo zapfte man den innern flüſſigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anſchieſsen konnte, ſo gab es eine beſtimmte Geſtalt. Viele von den erwähnten mineraliſchen Cryſtalliſationen geben oft ſo überaus ſchöne Geſtalten im Bruch, als wenn ſie durch Kunſt hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdruſen an; worunter man Stücke von durchſcheinenden und durchſichtigen Steinen und metalliſchen Kalken verſteht, die eine meiſt rhomboidiſche Bruchgeſtalt von glatter glänzender Fläche und beſtimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewiſſe Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derſelben nennt man, weil ihre Materie von anſehnlichem ſpecifiſchen Gewicht iſt, Schwerſpath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines ſchneeweiſen Schwerſpaths iſt z. B. der Aehrenſtein (*lapis aceroſus*); er hat eine blumichte Geſtalt wie äſtige Aehren, womit ein feſtes graues mergelartiges Geſtein wie durchwachſen iſt, ſo daſs durchſchnittene Tafeln davon ein ausnehmend ſchönes Anſehen haben. Er iſt vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Oſterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgeſch. XII. Abſchn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf iſt ein vererztes Eiſen, und gehört zu den rothen Eiſenſteinen, bricht meiſt ſtrahlicht; einzelne keilförmige Stücke ſind unter dem Namen Blutſtein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eiſenblüthe iſt eine Abart vom Tropfſtein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weiſse und ihres corallenähnlichen Wuchſes merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beiſpiel ſolcher Naturproducte, die Kunſtproducten ſehr ähnlich ſehen, die Glorie in der berühmteſten Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort ſahe hier die Stalaktiten oder Tropfſteine vegetiren; allein ſie ſind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchſickernden Waſſers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Anſehen nach iſt das Flüſſige überhaupt älter als das Feſte, und ſowohl die Pflanzen als thieriſchen Körper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet, ſofern ſie ſich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderſt nach einer gewiſſen urſprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Geſetze der Verwandtſchaft der Materien gemäſs anſchieſsend und ſich in Freiheit bildend. Es läſst ſich alſo wohl denken, ohne dem teleologiſchen Princip der Beurtheilung der Organiſation etwas zu entziehen, daſs die Schönheit der feſten Körper der Natur und ihrem Vermögen, ſich ohne Zwecke nach ihren Geſetzen äſthetiſch zweckmäſsig zu bilden, zugeſchrieben werden könne. Dieſer Meinung iſt auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle feſte Körper, ſagt er, ſcheinen aus oder in flüſſigen Materien zuſammen zu wachſen. Es ſind aber bei dieſer Bildung der feſten Körper zwei Principien bemerkbar; ein teleologiſches, nach welchem es ſcheint, als habe ein Verſtand alles auf die Erreichung gewiſſer Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmäſsigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemiſches, nach welchem, gewiſſen Attractionsgeſetzen ge-

mäfs, ſich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und ſchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmoſphäre, ein Gemiſch verſchiedener Luftarten, ſo kalt iſt, daſs die Dünſte, welche aufgelöſete wäſsrige Feuchtigkeiten ſind, ſich durch Abgang des Wärmeſtoffs gleich im erſten Augenblicke von der Atmoſphäre ſcheiden, oder niedergeſchlagen werden, und anſchieſsen, ſo entſteht der Schnee. Dieſer hat verſchiedene, oft ſehr künſtlich ſcheinende und überaus ſchöne Figuren, welche von der Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung abhängen. Nach dem teleologiſchen Princip ſollen nun vielleicht dieſe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch ſeine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemiſchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daſs die Configurationen des Schnees davon herrühren, daſs ſich die kleinen Theile der feſtwerdenden Körper mit ihren gröſsten Seitenflächen am ſtärkſten anziehen, und ſich alſo mit diesen Flächen zuſammenlegen; geſetzt nehmlich, die erſten Anlagen zum Schnee ſind gleich groſse Kugeln, ſo haben um eine Ebene um jede ſolche Kugel herum gerade ſechs andere Platz, und ſo werden ſich nach der Richtung derjenigen Durchmeſſer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieſer Richtung am ſtärkſten iſt (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Schnee). Dieſes geſchieht alſo nach chemiſchen Geſetzen, denn wir nennen das eine chemiſche Wirkung der Körper auf einander, wenn ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, ſ. Wirkung, chemiſche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äſthetiſch zweckmäſsig, d. i. ſo, daſs dadurch unſere Einbildungskraft mit unſerm Verſtande in Einſtimmung geſetzt und das Gefühl der Luſt erweckt wird, vermöge deſſen man die Configurationen des Schnees ſchön nennt. Eben ſo verhält es ſich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muſcheln u. ſ. w. ſowohl ihrer Geſtalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck ſei, uns dieſe Luſt zu machen, und ſie ihre Formen für unſer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unſrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, daſs etwas ſchön ſei, wird im Artikel Zweckmäſsigkeit unterſucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.

Bergmann. Phyſik. Beſchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congreſs.

S. Zuſammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Conſtitution,

conſtitutio (ſtatus publici), *conſtitution*. Man nennt den rechtlichen Zuſtand eines Volks unter einem ſie vereinigenden Willen die Conſtitution. Man muſs nehmlich einen Unterſchied machen zwiſchen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menſchen, iſt eine Anzahl Menſchen, die durch kein Vernunftprincip unter ſich zuſammenhängen, oder in Verbindung ſtehen. Geſetzt, ein einzelner Menſch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menſchen, ſo machen ſie zuſammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Aſſociation), in der die Menſchen mit einander ſtehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk iſt eine Menge von Menſchen, welche in einem rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, um deſſen, was rechtlich iſt, theilhaftig zu werden. Der Zuſtand, worin das Volk lebt, iſt rechtlich, heiſst, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein phyſiſcher; nicht auf Gewiſſen, denn das wäre ein ethiſcher Zuſtand, ſondern) auf ſolchen Forderungen, die ein jedes Mitglied dieſes Volks für ſeinen eigenen Willen anerkennen muſs, ſ. Recht. Ihr Wille iſt daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller iſt. Dieſer rechtliche Zuſtand nun, in wel-

chem ſich das Volk befindet, heiſst ſeine Conſtitution, Verfaſſung, Staatsverfaſſung, Regierungsform (*forma reipublicae ſ. civitatis*), ſ. Staat, Staatsbürger, Zuſtand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, auſser der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Conſtitution, eine ſubjective. Nach dieſer heiſst es der empiriſche Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zuſtand tritt. So kann man ſagen, heute geſchahe die Conſtitution des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menſchen, die bisher in den Amerikaniſchen Wäldern lebten, kann ſich noch in Zukunft zu einem Volk conſtituiren. Kant nennt den Act, wodurch ſich das Volk ſelbſt zu einem Staat conſtituirt, den urſprünglichen Contract. Ich unterſcheide aber dieſen als Idee, die bei der Conſtitution vorausgeſetzt werden muſs, von dem Conſtitutionsact, welcher von der Idee des urſprünglichen Contracts abgeleitet iſt, und in der Zeit geſchieht. Kein Volk hat den urſprünglichen Contract je geſchloſſen; aber jedes Volk muſs ſeine, oft ſehr rechtswidrige und in der Zeit entſtandene Conſtitution (deren Urſprung oft nicht zu erforſchen iſt, und ob er rechtmäſſig ſei, nicht erforſcht werden darf) nach dem urſprünglichen Contract beurtheilen und verbeſſern. (K. 168.).

3. Endlich heiſst Conſtitution auch die Sammlung von Geſetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Beſtimmungen des rechtlichen Zuſtandes, worin ſich das Volk geſetzt hat, oder die Beſtimmung der Staatsverfaſſung durch Geſetze. In dieſer Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er ſagt: „es kann ſelbſt in der Conſtitution kein Artikel enthalten ſeyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, ſich, im Fall der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber, ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken.“ Wenn er aber ſagt: alſo iſt die ſogenannte gemäſsigte Staatsverfaſſung, als Conſtitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der erſten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfaſſung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts Conſtitution müſſen wohl unterſchieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anſtoſsen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Conſtitutionsgeſetze,

Conſtitutionälgeſetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Beſtimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert ſeyn. Die geſetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen ſoll, und ſie alſo Niemand muſs Unrecht thun können, dies iſt aber nur möglich, wenn das Volk ſich ſelbſt das Geſetz giebt (K. 165.).

2. Die Conſtitutionsgeſetze unterſcheiden ſich von den übrigen bürgerlichen Geſetzen dadurch, daſs ſie bloſs für das Oberhaupt des Staats gegeben ſind, und daſs ſie gegen daſſelbe nicht mit Zwang durchgeſetzt werden können. Alle übrigen Geſetze ſind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, daſs ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberſte Befehlshaber die Conſtitutionalgeſetze übertritt, ſo darf ſich ihm Niemand widerſezzen, und Niemand kann ihn einſchränken, beides widerſpricht dem Begriff eines oberſten Befehlshabers (ſ. Conſtitution).

Conſtitutiv.

objectiv beſtimmend, geſetzgebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie etwas anderes ſeyn muſs oder ſeyn ſoll. So iſt z. B. das Princip aller Axiomen der Anſchauungen conſtitutiv für die Erfahrung nicht nur, ſondern auch für die Anſchauung (ſ. Axiomen der Anſchauung). Es heiſst: alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen. Durch dieſen Grundſatz wird *a priori* feſtgeſetzt, daſs uns gar keine andern Erfahrungsgegenſtände vorkommen können, als ſolche, die wir als

ausgedehnte Gröſsen anſchauen müſſen. Darum heiſst derſelbe ein conſtitutiver Grundſatz für die Anſchauung und Erfahrung. Das Conſtitutive iſt dem Regulativen entgegengeſetzt, welches nicht *a priori* beſtimmt, wie etwas ſeyn muſs oder ſoll, ſondern wie etwas gefucht werden muſs. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. der Grundſatz der Beharrlichkeit. Er heiſst: Alle Erſcheinungen enthalten die Subſtanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechſeln. Dieſer Grundſatz iſt nun zwar auch conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenſtand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechſeln. Aber er iſt nicht conſtitutiv für die Anſchauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieſes beſtimmt, wie die Anſchauung ohne Ausnahme ſeyn muſs, der Grundſatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muſs, welches gar nicht angeſchauet werden kann, nehmlich die Subſtanz. Alles, was wir anſchauen, ſind Accidenzen oder wechſelnde Beſtimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Subſtanz zum Grunde legen müſſen, an der ſie wechſeln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundſätze, die für die Anſchauung conſtitutiv ſind, beſtimmen, wie die Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, wenn ſie möglich ſeyn ſollen, oder wie ſie nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung (Syntheſis) ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erſcheinungen, der Anſchauung nach, extenſive, und der Empfindung nach, intenſive Gröſsen ſind, ſo müſſen ſie der Wiſſenſchaft ſolcher Gröſsen, d. i. den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik unterworfen ſeyn. Die Geometrie iſt nehmlich die Wiſſenſchaft ausgedehnter Gröſsen, daher berechtigt uns der Grundſatz, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach ausgedehnte Gröſsen ſind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenſtände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anſchauung nach, eine Erkenntniſs verſchaffen wollen, ſo beſtimmen jene für die Anſchauung conſtitutiven Grundſätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und alſo vollkommener Sicherheit, von derſelben vorher, daſs ſie eine ausgedehnte Gröſse haben müſſe; denn ſonſt könnte keine Anſchauung derſelben möglich ſeyn; daſs folglich ein Theil nach dem andern von derſelben in mein Bewuſstſeyn werde aufgenommen werden müſſen (welches, eben die mathematiſche Syntheſis der Ausdehnung iſt), wenn ich eine Anſchauung von derſelben erhalten ſoll. Da nun die Sonne, auf dieſe Weiſe, eben ſo, wie die Anſchauung des Raums, in dem ſie ſich befindet, und mit demſelben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entſteht, daſs meine Sinne afficirt werden, und ich ſo eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und ſie alle in Ein Bewuſstſeyn verknüpfe); ſo folgt, daſs die Geometrie auf ſie anwendbar iſt, und ihre Gröſse muſs beſtimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, ſo folgt aus jenen Grundſätzen, daſs daſſelbe eine intenſive Gröſse ſeyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muſs, der einen gewiſſen Grad hat, ſo daſs ich mir dieſe Empfindungen ſchwächer oder ſtärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intenſiver Gröſsen auf dieſe Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik intenſiver Gröſsen zu beſtimmen. Eine intenſive Gröſse iſt nehmlich eine ſolche, zu deren Vorſtellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, daſs ich einen Theil derſelben nach dem andern hinzuſetze; ſondern die intenſive Gröſse iſt auf einmal da, und ich kann von ihr bloſs auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtſtrahls iſt nicht wie die Anſchauung der Sonne nach und nach, ſondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtſtrahl nach dem andern in mein Bewuſstſeyn auffaſſe, ſo entſtehet nicht eine ſtärkere Empfindung,

ſondern die Anſchauung einer gröſsern Erſcheinung. Da nun, durch die angeführten Grundſätze, die Anſchauung und Empfindung den Geſetzen der Ausdehnung und Intenſität unterworfen wird, ſo bin ich berechtigt, die Zahlgröſsen ſowohl auf die Gröſse der Sonne in der Anſchauung, als auch auf die Stärke des Lichts derſelben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht meſſe, anzunehmen, und zu ſagen, das Sonnenlicht iſt der Empfindung nach ſo ſtark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verurſachen würden. So wird alſo auch die Empfindung durch Kunſtgriffe der Mathematik anſchaulich gemacht, oder *a priori* ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt); denn 200000 Vollmonde ſelbſt hat noch Niemand auf einmal geſehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Daſs die Analogien der Erfahrung nicht conſtitutiv für die Anſchauung, obwohl für die Erfahrung ſind, d. h. daſs ſie nicht die Anſchauungen *a priori* der Erſcheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anſchauungen, ſondern bloſs die Erfahrung in Anſehung des Daſeyns der Dinge, doch ohne ſie ſinnlich *a priori* darſtellen zu können, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmen, iſt im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig iſt die Unterſuchung, was Kant unter conſtitutiven Erkenntniſsvermögen verſtehet, welche wir daher hier noch anſtellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen laſſen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntniſsvermögen;
b. das Gefühlsvermögen; und
c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erſte allein beziehen wir unſre Vorſtellungen auf Gegenſtände, oder betrachten ſie als ſolche Gedanken, die nicht bloſs Hirngeſpinſte der Phantaſie

ſind, nicht bloſs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein bloſses Spiel derſelben ſind, ſondern einen Gegenſtand richtig vorſtellen, d. i. unſre Vorſtellungen werden Erkenntniſſe. Durch das zweite wird mit unſern Vorſtellungen ein Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden, wodurch nicht erkannt, ſondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unſer Subject verurſacht wird, die, wenn das Object, welches ſie in uns hervorbringt, zweckmäſsig für unſer Subject iſt, Luſt, im Gegentheil Unluſt genannt wird. Durch das dritte wird mit unſern Vorſtellungen die Möglichkeit verbunden, daſs das Subject derſelben durch ſie Urſache der Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben werde, oder daſs das Subject eine Begehrung des Gegenſtandes habe. So wie alſo ein Object aufs Subject blind wirken kann, ſo kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides geſchieht vermittelſt Vorſtellungen.

Das Subject hat bei ſeinen Vorſtellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabſcheuet wird), und wirkt das Object.

So iſt es ohne alles obere Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Weſen noch das Erkenntniſsvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demſelben möglich wird, ſich zu ſeinen Vorſtellungen einen Gegenſtand zu denken, der dadurch vorgeſtellt wird. Bei den vorſtehenden beiden blinden Verhältniſſen, worin das Subject mit dem Gegenſtande ſtehet, muſs das Subject wenigſtens eine Anſchauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demſelben ſo gegeben wird, daſs das Subject daſſelbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Weſen iſt aber dieſe Anſchauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was iſt das, was ich mir vorſtelle? Dieſe Anſchauungsfähigkeit heiſst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, ſo wie ohne ſie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntniſsvermögen hat aber drei Zweige:
1. den Verſtand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verſtand denken wir uns den Gegenſtand in einer einzigen Vorſtellung, die wir Begriff nennen; zwiſchen dem Begriff und ſeinem Gegenſtande muſs aber eine ſolche Beziehung ſeyn, daſs auch der Begriff zu dieſem Gegenſtande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heiſst. Der Verſtand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daſs es auch der richtige Begriff vom Gegenſtande wird. Da aber der Gegenſtände unendlich viele ſind, ſo würde unſer Geſchäft zu denken und zu urtheilen endlos ſeyn, und wir würden nicht zu einer Ueberſicht gelangen, und uns folglich in unſrer Erkenntniſs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verſtande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung von mehreren Gegenſtänden (derſelben Art), die er alle vorſtellt, zu denken. Wir müſſen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenſtand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder ſeine Eigenſchaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und ſo die Erkenntniſs des einzelnen Gegenſtandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieſes Vermögen iſt die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt, den wir einen Baum nennen, ſo kann ich ihn nun mit meinem Verſtande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorſtellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zuſammen faſſen, welcher der Begriff von einem Baume heiſst; zugleich erkenne ich dieſen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daſs dieſer Begriff wirklich dem Gegenſtande Baum, und nicht etwa dem Gegenſtande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Beſtimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

ſ. w. auf den beſondern Baum an, den ich erkennen will, und beſtimme ihn durch jene Merkmale.

7. Dieſe Erkenntniſsvermögen ſind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. conſtitutiv.

Sie ſind formal, heiſst, ſie werden von allen Gegenſtänden ohne Unterſchied gebraucht, um ſie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch ſie. Denn zu allem Erkennen gehört, daſs der Verſtand Begriffe bilde, daſs die Urtheilskraft dieſe Begriffe vom Gegenſtande ausſage, oder urtheile, und daſs die Vernunft das beſondere an jedem einzelnen Gegenſtande, ſo weit es möglich iſt, in dem allgemeinen Begriff aufſuche, den der Verſtand gebildet hat, d. h. ſchlieſse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluſs, in jedem Urtheil aber der Schluſs verſteckt, im Schluſs liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber ſtets ſind ſie alle drei zuſammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, ſo denke ich mir einen Inbegriff von Vorſtellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. ſ. w., die alle zuſammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält alſo die verſteckten Urtheile:

der Gegenſtand Baum hat Wurzeln,

der Gegenſtand Baum hat Zweige u. ſ. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenſtande, der ein Baum iſt, gilt, ſo liegen in jedem Begriff auch ſo viel verſteckte Schlüſſe, als Vorſtellungen im Begriffe ſind, z. B.

Die einzelnen Vorſtellungen, die in jedem Begriff enthalten ſind, müſſen in jedem Gegenſtande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun ſind die Vorſtellungen Wurzeln, Zweige u. ſ. w. an jedem Baum zu finden;

Alſo gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. ſ. w.

Begriffe bilden, urtheilen und ſchlieſsen ſind alſo die drei Operationen des Erkenntniſsvermögens, ohne die kein Erkennen ſtatt finden kann. Sie machen

alſo zuſammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniſs zu ſehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man alſo die drei Zweige des Erkenntniſsvermögens auf dieſe Weiſe formal, ſo nennt man ſie den formalen Verſtand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von dieſen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphiloſophie genannt werden kann; ſie lehrt uns logiſch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniſs nichts ausmachen, ſondern lehrt nur, wie die Form derſelben beſchaffen ſeyn muſs. So ſind alſo Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft logiſche Erkenntniſsvermögen, oder ſolche, ohne die man, als *conditio ſine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein dieſe Vermögen als logiſche zu betrachten, iſt nur eine Abſtraction; denn wenn ſie zum Erkennen wirken, ſo bringen ſie auch gewiſſe Erkenntniſſe aus ſich ſelbſt hervor, durch welche ſie alle in der Anſchauung gegebene Gegenſtände beſtimmen, und etwas zu dem durch die Anſchauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenſtand erſt erkennbar wird. Dies ſind die Erkenntniſſe *a priori*, und in ſo fern dieſe aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen, und die Anlage zu denſelben im Erkenntniſsvermögen liegt, ehe noch ein Gegenſtand gegeben iſt, heiſsen ſie eben *a priori*. Die Erkenntniſsvermögen, in Anſehung dieſes Gebrauchs, ſind, weil dadurch Erkenntniſſe *a priori* möglich werden, tranſcendentale, und als ſolche entweder regulative oder conſtitutive Vermögen. Sie ſind regulative Vermögen, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniſs immer weiter fortzuſetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen ſind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologiſches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenſtand mit ſeinem Begriff vergleiche, ſo gehet entweder der Gegenſtand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenſtand her; im erſtern Fall ſehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenſtande angemeſſen iſt, das geſchieht durch die logiſche Urtheilskraft; oder ich ſehe zu, ob der Gegenſtand dem Begriffe angemeſſen iſt, der dann der Grund deſſelben iſt, dann beurtheile ich den Gegenſtand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes enthält, iſt der Zweck deſſelben. Das Vermögen dieſer Beurtheilung heiſst die teleologiſche Urtheilskraft; ſie giebt nehmlich dem Verſtande das Regulativ, die ganze Natur ſo zu betrachten, als ſei ſie das Product einer Cauſalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verſtand überall Zwecke bei der Hervorbringung derſelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen ſpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Beſondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortſchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heiſsen, ſtellt ſie dem Verſtande als Regulative auf, das heiſst, als Regeln zum Fortſchreiten in der Erkenntniſs; dergleichen ſind z. B. Welt, Gott u. ſ. w. (U. LVII. C. 357.) ſ. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verſtand bekömmt alſo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann ſich aber nicht ſelbſt ein Regulativ ſeyn; denn er iſt das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniſs entſteht, oder welches der Natur das Geſetz giebt, wodurch ſie ein Erfahrungsgegenſtand wird. Was alſo aus ihm entſpringt, iſt immer conſtitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anſchauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anſchauung ſeyn kann, wie in den dynamiſchen Verſtandesgrundſätzen, z. B. dem der Cauſalität.

9. Die Erkenntniſsvermögen ſind endlich auch conſtitutive Vermögen, das heiſst ſolche, welche den drei Seelenvermögen Geſetze vorſchreiben, oder beſtimmen, wie die Erkenntniſs ſeyn muſs, wie

das Gefühl ſeyn ſollte, und wie die Begehrung ſeyn ſoll. Nehmlich

a. der Verſtand iſt conſtitutiv für das Erkenntnifsvermögen, oder beſtimmt die nothwendigen Geſetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft iſt conſtitutiv für das Gefühlsvermögen, oder beſtimmt daſſelbe nothwendig, ſo dafs das Object als zweckmäfsig für Jedermann beurtheilt und ſo als ſchön, häſslich, allgemein, gefühlt werden ſollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* beſtimmte Gefühlsvermögen heifst der Geſchmack.

c. die Vernunft iſt conſtitutiv für das Begehrungsvermögen oder beſtimmt daſſelbe ſo, dafs es blofs nach dieſen Beſtimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden iſt oder wollen ſoll (U. LVI). Das von der Vernunft *a priori* beſtimmte Begehrungsvermögen heifst der Wille, und die Vernunft, in ſofern ſie das Begehrungsvermögen beſtimmt, die practiſche Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als conſtitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häſslichen oder des moraliſchen Guten und Böſen dienen, indem das Schöne und Häſsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und alſo erkannt, ſondern nur gefühlt werden kann, das moraliſche Gute und Böſe aber ſelbſt Begriffe ſind, durch die nicht erkannt wird, ſondern das Begehrungsvermögen beſtimmt werden ſoll; ſo hören ſie doch darum nicht auf Erkenntnifsvermögen*) zu ſeyn.

---

*) Der Recenſent des 2. Th. der Marginalien ſchlieſst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntnifsvermögen: der Verf. ſei nicht in den Geiſt der critiſchen Philoſophie eingedrungen, weil die practiſche Vernunft und äſthetiſche Urtheilskraft keine Erkenntnifsvermögen wären. Jener Ausdruck iſt aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäfs, der ſelbſt in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt ſind, S. 586 ſagt: Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung

Unſer geſammtes Erkenntniſsvermögen, ſagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Begehren). Die Geſetzgebung durch Naturbegriffe (der Urſache, Subſtanz, Wechſelwirkung u. ſ. w.) geſchieht durch den Verſtand und iſt theoretiſch; die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff geſchieht von der Vernunft und iſt practiſch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn ſie iſt weder geſetzgebend für Gegenſtände, die da ſind, noch für ſolche, die da ſeyn ſollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie iſt blos conſtitutiv für das Subject, und beſtimmt durch das Gefühl der Luſt und Unluſt die Gegenſtände als zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäſsigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntniſsvermögen, denn

a. der Verſtand ſchreibt der Natur die Geſetze *a priori* vor, und erklärt ſie dadurch für einen Inbegriff von Erſcheinungen, denen vielleicht ein überſinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbeſtimmt läſst.

b. die Vernunft ſchreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Geſetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden ſoll, und beſtimmt da-

---

der Gegenſtände der Natur, in welchem allein ſich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches ſein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntniſsvermögen gegründeten Anſpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Geſchmackscritik eröffnet, wenn man ſie in tranſcendentaler Abſicht behandelt, dadurch, daſs ſie eine Lücke im Syſtem unſrer Erkenntniſsvermögen ausfüllt, eine viel verheiſsende Ausſicht in ein vollſtändiges Syſtem aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths laſſen ſich nehmlich insgeſamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntniſsvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt, Begehrungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntniſsvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniſs, zum Grunde.“

durch das Ueberſinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erſcheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem ſinnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überſinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem ſie die Natur vermittelſt der äſthetiſchen und teleologiſchen Urtheile für zweckmäſsig erklärt, das Moralgeſetz in derſelben zu befolgen, wodurch ſie das Ueberſinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erſcheint) und auſser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überſinnliche Subſtrat) beſtimmbar macht.

11. Noch iſt zu merken, daſs was zur Erkenntniſs als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen conſtitutiv iſt. So iſt der Grundſatz, daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht, ein theoretiſch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntniſsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäſsige in derſelben aufzuſuchen. Aber es iſt ein practiſch-conſtitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenſtand des Wollens als practiſch möglich beſtimmt. Das heiſst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als ſo wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretiſch-conſtitutiv wäre; ſondern ich muſs nothwendig einen Gott als moraliſchen Beherrſcher der Welt vorausſetzen, weil ich in einer phyſiſchen Welt moraliſch handeln und die Forderungen meiner phyſiſchen Natur denen meiner moraliſchen Natur unterwerfen ſoll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moraliſchen Welturhebers und Weltbeherrſchers angemeſſen halten muſs (U. 437.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 221 — 223 — VIII. Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. VII. Abſchn. Anh. S. 672 und 692.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Conſtruction.

S. Conſtruiren.

Conſtruiren,

conſtruere, conſtruire. Einen Begriff durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung darſtellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichſeitigen Triangels. Dieſer beſtehet aus folgenden Merkmalen:

a. es iſt ein Raum auf einer Ebene,
b. den Linien einſchlieſsen;
c. dieſe Linien ſind gerade;
d. es ſind ihrer drei;
e. dieſe Linien ſind alle einander gleich.

Dieſer Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatiſch, 1. iſt gezeigt worden, durch eine Anſchauung dargeſtellt werden, ſo daſs ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, ſondern ſein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder ſein empiriſches aber doch geometriſches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müſſen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn dieſe dienten nur, den Triangel darzuſtellen oder zu conſtruiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer beſtimmten Länge denken, wie ſie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müſſen ſie einander gleich ſeyn. Da aber in der Erfahrung alles beſtimmt iſt, ſo iſt die wahre Conſtruction des gleichſeitigen Triangels eigentlich ſchematiſch, das heiſst, ſie beſtehet nur in dem Beſtreben der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, welches ſie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Dieſe Anſchauung correſpondirt dem Begriff, heiſst, es ſind in ihr die [illegible] anzuſchauen, die in dem Begriff [illegible]

gung dieſer Anſchauung iſt endlich **ſelbſtthätig**, heiſst, ſie wird dem Erkenntniſsvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empiriſchen Anſchauung dasjenige, was an derſelben empiriſch iſt; das Erkenntniſsvermögen verhält ſich nicht leidend (paſſiv) bei dieſer Hervorbringung, ſondern thätig (activ) oder wirkt ſie ſelbſt (E. 12 *).

2. Die Darſtellung (Conſtruction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anſchauung, die demſelben correſpondirt, kann nur durch die bloſse **Einbildungskraft** geſchehen. Das geſchieht nehmlich ſo, wie in dem vorhergehenden Beiſpiele von einem gleichſeitigen Triangel iſt gezeigt worden. Man ſtelle ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derſelben iſt hier nicht die Rede. Man müſste ſich alſo eigentlich eine Linie vorſtellen, die jede kleine oder groſse Länge hätte; da dieſes aber nicht möglich iſt, und jede begrenzte Linie in Anſehung ihrer Länge beſtimmt iſt, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; ſo iſt die Linie, ſo wie ſie gefordert wurde, in der Anſchauung ſchematiſch, oder nur durch ein **Schema** zu conſtruiren. Sie wird aber, vermittelſt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargeſtellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich beſtimmte Linie, bei der wir alſo von ihrer beſtimmten Länge abſtrahiren. Und ſo fährt nun die bloſſe Einbildungskraft fort, den gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, wie es in **Acroamatiſch**, 1. gezeigt worden iſt. Iſt nun der Begriff, welcher conſtruirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, ſo heiſst das **rein** conſtruiren, und die Darſtellung eine reine Conſtruction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beiſpiele einer ſolchen **reinen** Conſtruction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maaſsſtab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu beſtimmen, ſo fragt es ſich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieſelbe Stelle einer Tafel ſcheinen müſsten, damit dieſe Stelle eben ſo erleuchtet würde, als ſie erleuchtet wäre, wenn das Sonnenlicht auf dieſe Stelle fiele. Man

hat gefunden, daſs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Dieſe Zuſammenſetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurſachen würde, iſt eine Conſtruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniſſe zum Vollmondlicht. Sie geſchieht durch die bloſse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man ſie nicht machen. Auch geſchieht ſie ſchematiſch, denn dieſe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müſſen uns dieſe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröſse und der Erleuchtung des Vollmonds vorſtellen, aber dann ſind ſie keine Vollmonde, ſondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unſerm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben ſind, z. B.

4 verhält ſich zu 8 wie 6 zu . . . . —

ſo iſt dadurch auch das vierte 12 *a priori* beſtimmt, ohne daſs ich es erſt in der Erfahrung aufſuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erſten (4) dividire, ſo heiſst das, ich conſtruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) iſt. Das vierte Glied wird ſo wirklich durch die drei übrigen dargeſtellt. Der Arithmetiker drückt das durch ſymboliſche Conſtruction aus, d. i. durch eine Darſtellung vermittelſt Zeichen

$$\frac{8 \cdot 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterſcheidet ſich darin weſentlich von der Philoſophie, daſs allen ihren Demonſtrationen ſolche reine Conſtructionen zum Grunde liegen. Dieſer Unterſchied iſt im Artikel Acroamatiſch gezeigt worden. In der Philoſophie haben wir bloſs Begriffe, und erkennen durch ſie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff, ſein Gegenſtand gegeben, und an demſelben die Richtigkeit des Begriffs angeſchauet (C. 741.). Daher rührt eben der groſse Unterſchied in der Evidenz oder untrüglichen Gewiſsheit zwiſchen metaphyſiſchen und geometriſchen Sätzen. Bei einem geometriſchen Satze ſehe ich den Gegenſtand vor mir, denn ich conſtruire ihn, oder ich gebe mir den Gegenſtand zu meinem Begriff, ich ſtelle mir den Gegenſtand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (ſ. Acroamatiſch) vor; dieſe ſollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichſeitigen Triangel u. ſ. w. mechaniſch machen könne, ſondern wie er conſtruirt werden könne, nur damit zu beweiſen, daſs der Gegenſtand des Begriffs kein Hirngeſpinſt ſei, oder daſs der Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe. In der Metaphyſik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenſtand nicht beifügen, ich ſehe ihn alſo da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloſse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngeſpinſten zu beſchäftigen. Geſetzt, ich will die Beſchaffenheiten und Eigenſchaften eines gleichſeitigen Triangels unterſuchen, ſo iſt vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen ſolchen Gegenſtand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe; das zu unterſuchen überläſst er dem Naturhiſtoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenſtänden gültig ſei, dem Transſcendentalphiloſophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anſchauung des Raums ein gleichſeitiger Triangel möglich ſei? Daher muſs er nun zeigen, wie ein ſolcher Triangel in der reinen Anſchauung, vermittelſt der Einbildungskraft, entſtehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatiſch 1 u. 2 gezeigt worden, conſtruiren, d. i. dem Begriff vom gleichſeitigen Triangel einen Gegenſtand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff iſt. In der Kunſtſprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erſt die Realität ſeines Begriffs durch die Conſtruction dar, ehe er etwas von dieſem ſeinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f.). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich, in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anz[illegible] wie hoch in dem Augenblick, da der Mond [illegible]untergehet, er für E über dem Horizont erhaben [illegible] Nun [illegible] man aus Gründen, die in der Tri[illegible]ometrie abgeleitet werden, an[illegible] Seite [illegible] des Triangels [illegible] durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die transſcendentale Aeſthetik genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es möglich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die [illegible] iſt, unter der allein der Mond dem einen [illegible]achtern im Horizont und dem anderm am [illegible]nn (M. I, 322. 860. C. 271.).

[illegible]tion eines Begriffs *a priori* wird [illegible]riſche Anſchauung erfordert,

d. i. eine ſolche, die nicht in der Erfahrung, ſondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Dieſe iſt als Anſchauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt ſie als die Conſtruction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorſtellung iſt) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören. So conſtruire ich einen gleichſeitigen Triangel Fig. 2, ſ. Acroamatiſch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichſeitigen Triangel, daſs er ein von drei gleichen Seiten eingeſchloſſener Raum ſei, einen Gegenſtand, der ihm correſpondirt, entſpricht, d. i. ich mache wirklich einen ſolchen gleichſeitigen Triangel. Das thue ich nun entweder ſo, daſs ich mir ihn durch bloſse Einbildung in der reinen Anſchauung darſtelle, oder ſo, daſs ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides geſchieht *a priori*, denn das Muſter dazu iſt aus keiner Erfahrung erborgt, ſondern geſchieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweiſung im Artikel Acroamatiſch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur iſt freilich eine Erſcheinung, und wird empiriſch angeſchauet; allein ſie ſtellt nur das Object der reinen Anſchauung dar, und drückt den Begriff in ſeiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anſchauung, die es darſtellt, ein Individuum iſt. Denn es wird dabei von allen den Beſtimmungen abſtrahirt, die dieſes Bild zu einem ſolchen Gegenſtande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden iſt; z. B. die Gröſse des Triangels, die Länge der Seiten, wie ſchwach oder ſtark ſie gezeichnet ſind, daſs der Triangel auf dieſem oder keinem andern Papiere ſtehet, gerade in dieſem Exemplare des Wörterbuchs zu finden iſt, ſind Beſtimmungen, auf die wir gar nicht ſehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abſtrahiren, wenn wir von der Conſtruction des gleichſeitigen Triangels reden, und das Bild deſſelben auf dem Papiere als dieſe Conſtruction betrachten. Denn alle dieſe Beſtimmungen

ſind ſolche, die, wenn ſie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichſeitigen Triangels verſchieden wären, doch den Begriff dieſes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal ſo lang, aber nur gleich, oder wären ſie auch auf Holz vorgezeichnet, und ſchlöſſen nur den Raum ein, ſo wäre es immer ein gleichſeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einſt Archimedes) mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäſsig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte (E. 13 *).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und weſentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterſchiede zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Erkenntniſs einen deutlichen Begriff machen. Die philoſophiſche Erkenntniſs betrachtet das Beſondere im Allgemeinen. Sie ſtellet z. B. den Begriff einer Urſache auf, unter dieſem ſind mehrere Arten von Urſachen, z. B. phyſiſche, teleologiſche, moraliſche enthalten, welche alle ihre Beſtimmungen als Urſachen in dem einzigen Begriff einer Urſache haben, ſo daſs, wenn ich weiſs, was eine Urſache iſt, ich auch weiſs, was eine phyſiſche Urſache als Urſache iſt, nur daſs bei derſelben noch die Beſtimmung des phyſiſchen hinzukommt. So betrachtet alſo die philoſophiſche Erkenntniſs das Beſondere, phyſiſche Urſache, teleologiſche Urſache u. ſ. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urſache überhaupt. Mit der mathematiſchen Erkenntniſs iſt es gerade umgekehrt, denn dieſe betrachtet das Allgemeine im Beſondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenſtande, und ſie betrachtet dieſen nun, indem ſie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conſtruirt, und wohl gar das Bild deſſelben auf dem Papiere entwirft. In dieſem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenſchaften des Triangels überhaupt, und

hat ſie in dieſem einzelnen Triangel in der Anſchauung vor ſich; abſtrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht weſentlich iſt, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröſse der einzelnen Winkel, u. ſ. w. Beide Arten der Erkenntniſſe, die philoſophiſche und mathematiſche, haben nehmlich das mit einander gemein, daſs ſie beide *a priori* und vermittelſt der Vernunft, nicht *a poſteriori* und vermittelſt der Erfahrung, ihren Gegenſtand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiſſe allgemeine Bedingungen der Conſtruction, z. B. daſs der Triangel gleichſeitig iſt, beſtimmt iſt, ſo muſs auch der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne, ſtrenge genommen, nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden. Denn die reine Anſchauung iſt, ſtrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, denn dieſer kann nur etwas in der Erfahrung ſeyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anſchauung iſt aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenſtand darſtellt, und eine Vorſtellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenſtand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterſchied man Mathematik von Philoſophie durch den verſchiedenen Gegenſtand, den ſie zu bearbeiten haben. Man ſagte nehmlich, die Mathematik habe bloſs die Gröſse oder Quantität, die Philoſophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforſchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urſache. Die mathematiſche Behandlungsart des Objects, d. i. die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, iſt die Urſache, daſs ſie nur auf Gröſsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröſsen läſst ſich conſtruiren oder *a priori* in der Anſchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läſst ſich nur *a poſteriori* oder in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen. Sind alſo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen [illegible] erkenntniſſe), ſo ſind ſie gar keiner Anſch[illegible] Die Philoſophie hält ſich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmnngen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden iſt. So conſtruirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchſtabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröſſe durch a, und jede andere mögliche Gröſse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heiſst, wenn man die beiden Gröſsen a und b zu einander addirt, ſo kommt eine Gröſse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieſer ſymboliſchen Conſtruction wird von der übrigen Beſchaffenheit des Gegenſtandes gänzlich abſtrahirt, es ſoll bloſs diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs er eine Gröſse iſt, gedacht werden. Dieſe ſymboliſche Conſtruction wählt ſich alsdann eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Gröſsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. ſie drückt die Zahlen durch gewiſſe beſtimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den erſten Buchſtaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen —, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch bloſse Zuſammenſtellung ab u. ſ. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V, als V_a. Und ſo kann nun die ſymboliſche Conſtruction, nachdem ſie auf dieſe Weiſe den allgemeinen Begriff der Gröſsen, nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben, bezeichnet hat, alle Behandlung derſelben, die durch die Gröſse erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen Regeln in der Anſchauung darſtellen. Es ſoll z. B. eine Gröſſe durch die andere dividirt werden, ſo bezeichnet die Arithmetik erſt beide Gröſsen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Faſſe acht Zentner wären, dieſe Gröſſe mit 8, und wenn dieſe acht Zentner unter zwei Perſonen getheilt werden ſollen, dieſe Gröſse mit 2; dann ſetzt ſie beide Charactere nach der Form zuſammen: welche die Diviſion bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt alſo die Arithmetik vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction, welche die Gröſsen nur analogiſch bezeichnet, eben ſo gut, wie die Geometrie vermittelſt der oſtenſiven Conſtruction, welche die Gröſse ſelbſt darſtellt, zur anſchaulichen Erkenntniſs des Gegenſtandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, durch ihre bloſ-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs discurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. Ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtande des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laſſe, wodurch ich eine Erfahrungsanſchauung deſſelben bekomme. Nun kann ich an der Conſtruction des Triangels ſehen, was er alles für Eigenſchaften habe, die nicht in dem bloſsen Begriffe deſſelben liegen, zumal wenn ich gewiſſe Hülfslinien hinzuſetze, woraus die Beſchaffenheit des Triangels, vermittelſt der reinen Anſchauung deſſelben, oder ſeines Schemas, noch mehr erhellet. So entſpringt alsdann z. B. der ſynthetiſche Satz, daſs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich ſind, welchen Satz Niemand, mit allen Künſten der Logik, je aus dem bloſsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus dieſem Beiſpiele erhellet alſo deutlich genug, welch ein groſser Unterſchied iſt zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, bloſs durch Begriffe vorſtelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conſtruiren, und demſelben durch die reine Anſchauung ſeinen Gegenſtand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* conſtruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematiſiren oder philoſophiren, d. h. ihn mathematiſch oder philoſophiſch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne daſs meine Einbildungskraft die Anſchauung dazu ſich vorſtellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch ſeine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingeſchloſſenen Raum und drei Linien, aber dieſe Prädic[illegible]nd nicht denkbar, ohne ſie ſich, und damit den g[illegible] Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuſtellen. [illegible] nun ein B[illegible] dieſe Beſchaffenheit hat, ſo ka[illegible]nſtruirt we[illegible] weilen iſt das aber nicht [illegible], z. B. griff Urſache, welcher d[illegible] von einer das einem [illegible]ern (der V[illegible] nothwend[illegible] mer vorh[illegible] Wenn i[illegible] auch gehen i[illegible]bildung [illegible] könn[illegible] das doc[illegible]it de[illegible] noth[illegible]

folglich kann der Begriff Urſache nicht conſtruirt werden. Ich kann alſo ihn nur discurſiv denken, durch ſeine Merkmale, und über ihn philoſophiren. Wenn man durch einen ſolchen Begriff ſynthetiſch und *a priori* urtheilen will, ſo geſchieht es nur dadurch, daſs er eine ſolche Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich ſeyn könnte. Daher muſs alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig ſeyn, und dieſes allein kann ſynthetiſche Sätze *a priori* geben, ohne alle Conſtruction, z. B. alle Veränderungen müſſen ihre Urſache haben, warum? nicht weil dieſer Satz im Begriff Urſache liegt, ſondern weil ohne den Begriff Urſache keine Erfahrung vom Nacheinanderſeyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unſrer bloſsen Vorſtellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterſcheiden können, als dadurch, daſs das erſte zufällig, das letztere nothwendig iſt. Aber die Nothwendigkeit kömmt erſt durch jenes Geſetz der Urſache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anſchauungen iſt aber keine *a priori* gegeben, als die bloſse Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erſcheinungen iſt empiriſch. Alſo laſſen ſich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe conſtruiren, und zwar entweder als Quanta, dann müſſen ſie zugleich eine Qualität, d. i. eine Geſtalt haben, und die Conſtruction iſt geometriſch, durch Linien, Flächen und geometriſche Cörper; oder als bloſse Quantitäten, abſtrahirt von aller Qualität oder Beſchaffenheit; dann iſt die Conſtruction bloſs eine Zuſammenſezzung (Syntheſis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Conſtruction iſt arithmetiſch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in Algebra, durch Buchſtaben (C. 748.).

[redacted] n tranſcendentale Sätze niemals durch griffe, ſondern nur nach Begriffen *a* ſcendentale Sätze ſind nehmlich ſol-, worin kein empiriſcher Begriff iſt, h nicht conſtruirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze ſelbſt nicht conſtruirt werden, ſondern ſie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch ſolche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelſt derſelben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich iſt (C. 748.).

14. Die rationale und mathematiſche Erkenntniſs bezieht ſich alſo durch Conſtruction des Begriffs auf ihren Gegenſtand; die rationale und philoſophiſche durch die Syntheſis der Erfahrung, die ohne ſie nicht möglich iſt; die empiriſche und mechaniſche durch eine Wahrnehmung. Die erſtere giebt nothwendige und zwar apodictiſch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictiſch discurſive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, ſ. Apodictiſch. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. *a priori* in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſs bekommen; den transſcendental-philoſophiſchen Begriff einer Realität kann ich nur durch ſeine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er iſt nur darum ſelbſt etwas reelles und nicht ſchimäriſches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, daſs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empiriſchen Anſchauungen gedacht werden könnte, und alſo die Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes gar nicht möglich wäre. Eben ſo kann ich den Begriff der Urſache nicht conſtruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen ſind aber keine reinen Anſchauungen, und laſſen ſich *a priori* nicht geben, folglich läſst ſich auch der Begriff Urſache, durch welchen bloſs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conſtruiren. Dem empiriſchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter dieſem Namen vorkömmt, beifügen, und auf ſolche Weiſe eine ſynthetiſche, aber empiriſche, d. i. bloſs eine aus Erfahrung entſprungene Erkenntniſs bekommen (C. 749.).

15. Wir [redacted] einen doppelten Vernunftgebrauch, obw[redacted] ſowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntniſs, d. i. Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philoſophiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das iſt nicht die Anſchauung, ſondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urſache und Wirkung, gebracht werden. Durch dieſe Begriffe *a priori*, haben wir keinen Gegenſtand *a priori*, ſie enthalten weiter nichts, als die unbeſtimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Syntheſis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urſache läſst ſich nicht *a priori* conſtruiren, und bezeichnet nur, daſs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muſs, weil ſonſt Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterſcheiden wäre. Die Syntheſis iſt übrigens dadurch noch nicht beſtimmt, daſs ich ſie mir denke, ſondern das wird ſie erſt durch ſinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entſtehen, welche durch jene Syntheſis verknüpft und ſo als Urſachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, den mathematiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, ſondern der Anſchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeſtellt werden. Durch dieſe Conſtruction der Begriffe ſchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenſtände ſelbſt, es ſei nun Geſtalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröſse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das iſt ein Vernunftgeſchäft, durch Conſtruction der Begriffe, und heiſst mathematiſch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um ſich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfiſche Anwendung der mathematiſchen Methode in der Philoſophie nothwendig miſsglücken muſste, darf man nur bemerken, daſs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conſtruiren kann. Ich habe dieſes deutlich zu zeigen geſucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematiſchen

Begriffe ſind darum einer Definition fähig, weil ſie willkührliche Zuſammenſetzung von Vorſtellungen halten, die doch *a priori* conſtruirt, d. i. zu denen Gegenſtand wirklich durch reine Anſchauung vermittelſt der Einbildungskraft gegeben werden kann. wenn ich einen gleichſeitigen Triangel definiren ſo iſt mir das darum möglich, weil ich mir die lichkeit einer ſolchen willkührlichen Verknüpfung theſis) dreier gleichen geraden Linien, vermitte Conſtruction im Artikel: Acroamatiſch 1. ſinnlich darſtellen (conſtruiren) kann. Da nu Conſtructionen *a priori* nur in der Mathematik ſind, ſo kann auch nur dieſe Wiſſenſchaft Def haben. Die Philoſophie hat nur Expoſitione Erörterungen, Auseinanderſetzungen ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, ſ Begr Dieſe ergeben ſich aber nicht eher, als wenn Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was vo merken iſt, unterſucht hat, und können dahe lich an der Spitze, ſondern erſt am Ende der chung ſtehen. Die Definitionen hingegen ſind lich gemacht, und die Sicherheit, daſs der G den man ſich denkt, kein Hirngeſpinſt ſei, v die Conſtruction bewährt; folglich können ſie an der Spitze der Unterſuchung ſtehen. V ſchen Begriffen giebt es gar nur Explicati i. Aufzählung der vorzüglichſten Merkmale den Gegenſtand möglichſt von andern zu un wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werd welchem Fall alle Erklärung ſehr überflüſsig ſ. Begriff 11. Begriffe von ſolchen empir genſtänden, die wir ſelbſt machen, ſind n clarationen fähig, ſ. Begriff 13. Im D ben wir für alle dieſe Ausdrücke nichts w Wort Erklärung. Kant meint, man nicht ſo ſtrenge mit dem Gebrauch des W tion ſeyn wollen, und allenfalls die Ex auch wohl philoſophiſche Definitionen, matiſchen Erklärungen aber mathem finitionen nennen. Sollte es aber nicht beſſ

in die gröſste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachſicht jedem beſtimmten Begriff auch ſeinen beſtimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unweſen der Verwechſelung der Begriffe in Wahrheiten von ſolcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung iſt das Wort, welches das Geſchlecht (*genus*) bezeichnet, Expoſition und Definition ſind Arten (*ſpecies*) der Erklärung. Die Expoſition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, ſondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entſtehen; dieſe Erklärung iſt aber nur durch logiſche Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictiſch gewiſs bin, ob ich ſie auch bis zur Vollſtändigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloſs den Begriff, ſondern erzeugen ihn mit ſeinem Gegenſtande ſelbſt *a priori*, indem ſie eine willkührliche Verknüpfung von Vorſtellungen durch Conſtruction zu Stande bringen. Die Definition iſt nichts anders als die Conſtruction ſelbſt, und dieſe iſt die Erzeugung des Gegenſtandes. So definirt der Mathematiker alſo eigentlich noch nicht, wenn er eine bloſse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen ſind, die an der Spitze der Euklidiſchen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt ſind; ſondern dadurch, daſs er durch die Conſtruction zeigt, wie ſein Gegenſtand entſteht, und dann ſagt, dieſen Gegenſtand nenne ich ſo und ſo. Wenn ſich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um ſeinen Katheten herumbewegt, ſo entſteht ein mathematiſcher Cörper, welcher ein Kegel heiſst. Dies iſt eine wahre Definition, die durch die Conſtruction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenſtand urſprünglich erzeugt, und alſo auch den Begriff deſſelben ſelbſt macht (C. 758.).

17. Die Conſtruction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Art. Axiomen ausführlich gezeigt worden iſt.

[illegible]uction macht ferner auch nur allein [illegible]monſtrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatiſch gezeigt worden iſt. Da ich in jenem Artikel das geometriſche Verfahren zu demonſtriren deutlich gezeigt habe, ſo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derſelben ſind, und ſich von ihren Demonſtrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beiſpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Gröſsen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Gröſsen werden in derſelben mit den letzten Buchſtaben des kleinen lateiniſchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen ſind die angegebenen Vorausſetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröſse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und ſo durch ſie beſtimmt iſt. Die Gleichung iſt ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröſse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man ſollte eine unbekannte Gröſse finden, d. h. ſie entdecken, welche unter der Bedingung, daſs ſie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich ſei; ſo

a. wird die unbekannte Gröſse, welche entdeckt oder gefunden werden ſoll, mit x bezeichnet;

b. ſind die gegebenen Bedingungen, ſie ſoll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, daſs man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander ſetzt, 5x;

β. das Product oder die Gröſse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, ſoll ſo groſs als 35 ſeyn; dieſe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwiſchen den beiden gleichen Gröſsen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröſse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus dieſer Gleichung wird nun die unbekannte Gröſse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns ſtehet, als kennten wir ſie ſchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt iſt, ſo entdeckt. Man ſucht es dahin zu bringen, daſs die unbekannte Gröſse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröſsen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu ſtehen kom-

men. Dieſs iſt nun in unſerm vorliegenden Beiſpiele bloſs dadurch möglich, daſs wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muſs

erſtens, was auf beiden Seiten ſtehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundſatz iſt, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröſsen die eine in eben ſo viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, ſo kann ich mir unmöglich vorſtellen, daſs die Theile der einen Gröſse gröſser oder kleiner ſind, als die Theile der andern;

zweitens, muſs auf der Seite, wo 5x ſtehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x iſt x fünf mal genommen, theile ich dieſe Gröſse 5x nun wieder in fünf Theile, ſo bekomme ich wieder x, alſo wird, wenn die Diviſion der 35 mit 5 ſo bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun ſo ausſehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 iſt aber 7 mal in 35 enthalten, alſo ſieht die Gleichung nun ſo aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Gröſse iſt die Zahl ſieben, welches auch ganz richtig iſt, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäſs, 7 mit 5 multiplicire, ſo bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armſelige Wiſſenſchaft ſeyn, wenn alle ihre Aufgaben ſo leicht wären, als die in unſerm Beiſpiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöſet werden kann. Allein ich habe, um kurz zu ſeyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieſes leichte Beiſpiel wählen müſſen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daſs die unbekannte Gröſse auf der einen Seite allein ſtehe, und bloſs bekannte Gröſsen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite ſich befinden, heiſst die Reduction. Durch dieſe Reduction bringt nun, wie wir geſehen haben, die Algeber die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervor. Denn da dieſe Reduction nach bewieſenen allgemeinen Regeln geſchiehet, ſo bedarf es bei derſelben weiter keines Beweiſes, und da-

her fallen bei dem Algebraiſten alle die vielen Worte und Vorſtellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Leſern vorausgeſetzten Mangels an Kenntniſs der in der Algebra demonſtrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen muſsten. Dieſe Reduction iſt alſo jedesmal der Beweis ſelbſt. Dies iſt nun keine geometriſche Conſtruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, ſondern eine characteriſtiſche Conſtruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zuſammenſtellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Diviſion, durch das Diviſionszeichen, den Strich, der zwiſchen zwei Gröſsen, die über einander ſtehen, gemacht wird, $\frac{3}{5}$.

An dieſen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniſſe der Gröſsen zu einander, in der Anſchauung dar. Denn erſt ſchaueten wir das Verhältniſs, daſs fünf mal x ſo groſs als 35 ſei, in ſeinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann ſchaueten wir, dadurch, daſs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältniſs, daſs x ſo groſs als 35 mit 5 dividirt ſei, in ſeinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich ſchaueten wir das Verhältniſs, das wir eigentlich ſuchten, daſs x ſo groſs als 7, d. i. die Gröſse 7 ſelbſt ſei, in ſeinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei dieſem Exempel, das, wie geſagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriſtiſche ſehen, oder auf die Kunſt, wie das Unbekannte ſo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede ſeyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie ſehr es hier in die Augen fällt, daſs alle unſre vorhergehenden Schlüſſe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern geſichert werden, daſs jeder derſelben in obigen drei Anſchauungen vor Augen geſtellt wird, die nach allgemeinen demonſtrirten Regeln conſtruirt worden (C. 762.),

19. Dafs ein Satz aus der Conſtruction der Begriffe, aus welchen er beſteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematiſchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein ſynthetiſcher Satz, d. i. ein ſolcher, deſſen Wahrheit nicht aus der bloſsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt er dogmatiſch, und heifst ein Dogma, ſ. Apodictiſch, 5. Dies iſt auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäfs; denn man wird den geometriſchen Satz, dafs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, gewifs nicht ein Dogma nennen, ſondern es iſt ein Mathema; hingegen iſt der Satz: die Seele iſt unſterblich, kein Mathema, ſondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich iſt noch zu bemerken, dafs ſo wie die reine Conſtruction die ſchematiſche genannt werden kann, ſo kann man die empiriſche auch die techniſche, oder zur Kunſt gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Conſtruction nur uneigentlich, weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, wie die reine Conſtruction zur Mathematik, ſondern zur Kunſt gehört. Daher verſteht auch Kant in ſeinen critiſchen Werken unter Conſtruction immer die reine Conſtruction, ohne dafs er das Prädicat rein hinzuſetzt. Die techniſche Conſtruction kann man noch eintheilen in die geometriſche und mechaniſche. Die geometriſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anſchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichſeitigen Triangel, darzuſtellen. Die mechaniſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; ſo kann man die übrigen Kegelſchnitte aufser dem Cirkel, nehmlich die Ellipſe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiſſe Inſtrumente zeichnen, welches ſie mechaniſch conſtruiren heifst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, dieſe reine, und eben darum erhabene Wiſſenſchaft, ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, dafs ſie zwei Werk-

zeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei ſind, ſo ſind es doch immer Werkzeuge, und ihre Conſtruction ſcheint dadurch mechaniſch zu werden. Dieſe Werkzeuge ſind nehmlich Cirkel und Lineal, und ſie nennt jede Conſtruction, die durch dieſe beiden Werkzeuge allein geſchieht, geometriſch. Zur Conſtruction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipſen darzuſtellen, werden ſchon zuſammengeſetzte Werkzeuge, d. i. Maſchinen gebraucht, und darum heiſst die Conſtruction derſelben durch ſolche Werkzeuge mechaniſch. Allein, die geometriſche Conſtruction ſoll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können dieſe Schemate nie mit vollkommener Präciſion oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch ſie conſtruirt werden, ſollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Inſtrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptſt. I Abſchn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Deſſ. Proleg. §. 7. S. 49.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10. 12. f. *)

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptſt. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beſchaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieſes Prädicat legt Kant dem Geſchmacksurtheil bei, und verſteht darunter, daſs es indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur die Beſchaffenheit deſſelben mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Das Geſchmacksurtheil ſagt nehmlich gar nicht aus, daſs man wünſcht, den Gegenſtand zu beſitzen; daſs alſo der Gegenſtand vorhanden iſt, das iſt dem Geſchmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beſchauen des Gegenſtandes, wenn es da iſt, iſt dem Geſchmack nicht einerlei; denn das Geſchmacksurtheil erklärt eben das Beſchauen für ein ſolches, welches das Gefühl der Luſt erweckt.

Dieſes Beſchauen oder dieſe Contemplation iſt auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge deſſen derjenige Gegenſtand, der unter ihn ſubſumirt werden könnte, jederzeit Luſt oder Unluſt verurſachen müſste. Doch dieſe Eigenſchaft der Geſchmacksurtheile wird bei dem Worte: Geſchmacksurtheil umſtändlich auseinander geſetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenſchaft der Gröſsen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt. So ſind Raum und Zeit ſtetige Gröſsen (*quanta continua*), denn der Raum beſtehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) ſ. Abſprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluſs gezeigt, welchen dieſelbe auf die ſinnliche Erkenntniſs hat, deren Bedingung die Zeit iſt. Die Zeit kann nie ſo gänzlich aufgelöſet werden, daſs es beſtimmte Puncte derſelben gäbe, bei denen wir ſtehen bleiben müſsten. Die Augenblicke ſind nicht etwa einfache Theile der Zeit, ſondern ein jeder Augenblick iſt eine Grenze zwiſchen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Gröſse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorſtellen müſſen, ſo iſt uns das Geſetz der Continuität nothwendig. Wir müſſen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müſſen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als ſtetig oder flieſsend vorſtellen, d. h. jede noch ſo kleine Veränderung beſtehet wieder eben ſo aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin ſich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit, (*lex continui ſ. continuitatis*, das Leibnitz zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher; das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimalHellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alle durchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{2}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4. Käſtner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte seyn. Newton stellte sich vor, jede Art von Materie müsse aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen bestehen, daher diese Materien immer einerlei Eigenschaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diese Vorstellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomistik ist die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiesen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiesen ist, so folgt, dafs das Gesetz der Stetigkeit seine Richtigkeit habe, dafs es keine absolut harten Cörper, oder Theilchen dieser Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geschwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es also ganz unnöthig, noch ferner Untersuchungen über das Verhalten absolut harter Cörper bei der Bewegung anzustellen, weil diese Vorstellungen selbst gegen die Gesetze unsers Erkenntnifsvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anschauungen) sind.

6. Schon Euler (Käftner, 186.) sahe den Widerspruch zwischen dem Gesetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Käftner zeigt, nach dem P. Boscowich, dafs sich dieser Widerspruch dadurch heben lasse, wenn man sich vorstelle, dafs auch bei dem Stofse harter Cörper die Geschwindigkeiten sich nach dem Gesetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ist, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Käftner vermifste (187) einen Beweis für die strenge Allgemeinheit des Gesetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieses Gesetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Käftner erinnerte daher sehr richtig, dafs man darum noch nicht berechtigt sei, dieses Gesetz auf alles zu erstrecken, [illegible] auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung [illegible] geben könne. Der Mathematiker begnügt

ſich nie mit einer ſolchen empiriſchen Allgemeinheit, welche bloſs ausſagt: ſo iſt es bisher immer befunden worden. Dieſes Geſetz der Stetigkeit giebt nun Käſtner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert ſich die Richtung ſtets nach dieſem Geſetze. Es iſt bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, ſondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwiſchen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen dieſen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorſtellen, fragt Käſtner, kann da das Geſetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Iſt es ſchlechterdings unmöglich, daſs ein Punct ſeinen Weg plötzlich ändert, ſo kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn alſo, ſchlieſst Käſtner, das Geſetz der Stetigkeit in der Geometrie ſo groſse Ausnahmen leidet, ſo kann dieſes ſchon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein ſei; und dieſen Einwurf hat er aus der neuen ſehr verbeſſerten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelaſſen.

9. Kant demonſtrirte nun (S. III. §. 14.) ſchon im Jahre 1770, daſs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daſs die ſtetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich iſt. Käſtner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieſer Demonſtration nicht erwähnt, ſie muſs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht ſtringent geweſen ſeyn. Hier iſt dieſe Demonſtration. Die Buchſtaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem ſich ein Cörper bewegen ſoll; ſo hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen ſoll, ſo muſs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun dieſe Bewegungen ſich zum Theil einander aufheben, ſo kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müſſen alſo zwei verſchiedene Augenblicke ſeyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwiſchen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muſs der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengeſetzt ſind, auch eine Zeit in Ruhe geweſen ſeyn. Folglich iſt die Bewegung unterbrochen, und kann nicht ſtetig geweſen ſeyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieſes vorangeſchickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und ſo die Unterſuchung deſſen, was eigentlich das Geſetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung ſind ſtetige Gröſsen, weil kein Theil derſelben gegeben werden kann, ohne ihn zwiſchen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuſtänden einzuſchlieſsen; jeder Theil derſelben, wäre er auch unendlich klein, iſt ſelbſt wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum ſelbſt beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zuſtände ſind nur Grenzen, d. i. bloſse Stellen ihrer Einſchränkung; zu jeder Linie gehören wenigſtens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zuſtände, die ſie begrenzen. Stellen aber ſetzen jederzeit jene Anſchauungen, die ſie beſchränken oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloſsen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zuſammengeſetzt werden. Das Geſetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächſten zu betrachten, ſo daſs zwiſchen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zuſtande in den andern überzugehen, ohne durch Zwiſchenzuſtände [illegible]en. Man kann dergleichen Gröſsen auch [illegible]nen, weil die Verbindung (Syntheſis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dass weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muss man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Gröfse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muss wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läst sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände [illegible] lassen; also muss ihre Menge gröfser seyn, als je[illegible] wenn diese Unterschiede endlich ver[illegible] nicht mehr angeben lassen sollen. E[illegible] Geschwindigkeit a in b verwandelt; [illegible] gröf-

ſe zwiſchen a und b fällt, verändern. Die Geſchwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geſchwindigkeit v erhalten hat, deren Gröſse zwiſchen a und u fällt; die Geſchwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geſchwindigkeit w erhalten hat, die zwiſchen a und v fällt u. ſ. w., und ſo ſtehet die Reihe der Zuſtände ſo:

a . . . w, v, u . . . . b.

aber auch zwiſchen w und v, und zwiſchen v und u liegen noch Gröſsen der Geſchwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analyſis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächſten Geſchwindigkeiten durch v, und v + dv aus. Wächſt oder nimmt die Geſchwindigkeit ab, ſo verſtehet man unter v + dv ſie habe in dem nächſten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröſse, die ſich angeben läſst, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Käſtner 189).

13. Wenn mittlerer Zuſtand ſo viel heiſst, ſagt Käſtner, als ein Zuſtand, in den etwas kommen muſs, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, ſo räume ich willig ein, daſs jede Veränderung durch einen oder mehrere ſolche mittlere Zuſtände geſchieht. Die Raupe zeigt ſich als Puppe, ehe ſie als Schmetterling fliegt. Die Speiſen, die wir zu uns nehmen, ſind erſt Chylus, dann Blut, dann erſt werden ſie Fleiſch und Knochen. Das heiſst aber nichts weiter, ſagt Käſtner, als, in der Natur iſt Ordnung und Zuſammenhang. Aber daſs dieſer mittleren Zuſtände unzählig viel ſeyn müſſen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, daſs ihrer oft ſo viel ſind, daſs wir ſie zu zählen ermüden, daſs, wie Haller ſagt,

ihre Grenze ſchwimmt und in einander flieſst,

beweiſet nur, daſs es uns ſo vorkömmt, nicht daſs es ſo iſt (Käſtner 190).

14. Käſtner fragt: läſst ſich denn dieſes Geſetz an [illegible]riffen beweiſen? Muſs immer zwiſchen zwei Zu[illegible] andrer ſeyn, der ſich von jedem der beiden [illegible] weniger unterſcheidet, als ſie ſich beide

von einander unterſcheiden? Können
der folgende Zuſtände nicht von ein
ohne daſs man darum einen Zwiſch
kann? Käſtner will durch einen Sc
nach dem Geſetze der Stetigkeit nicl
wie ein Zuſtand aus dem andern en
be; denn auf die Frage, wie entſtel
andern, bekomme man immer nur
nen mittlern (Käſtner 191).

15. Kant antwortet: de
zwar ſchon, daſs dieſes Geſetz v
muſs aber doch gezeigt werden,
ſei. Weil es nehmlich ſo mar
maſsungen der Erweiterung un
ne Vernunft giebt, ſo muſs 1
dergleichen glauben und an
gleich glauben, man könne
der Stetigkeit *a priori* möglic
es doch zum allgemeinen Gr
bei allen Behauptungen d
miſstrauiſch zu ſeyn, und
ohne Document nichts,
ſchen Beweiſe, zu glaube

16. Aller Zuwach
iſt ein Fortgang in der Z
beſtimmt alles, und iſ
beſtimmt, d. i. die Th
und durch die Syntheſi
nun eine continuirlicl
mung, welche die Ze
ſtetig erzeugt werde
ſagen wir alſo nun
beſchaffen ſeyn mü

17. Ein transſ
der die Erſcheinun
Geſetz der Stetigk
hat Käſtner der
aus einem Zuſtan
Stetigkeit begrei
entſteht aus der

Auch müſsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käſtner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröſse ſchlechterdings in discrete Gröſsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man muſs ſich bei einer ſtetigen Gröſse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der bloſs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man muſs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft bloſs die Gröſse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schieſspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schieſspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zertheilen und als Pulver zerſtören. Der Geometer [illegible] Raum, der zwei an einander liegende Pul[illegible]thält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, dafs dieſes in der Natur ſelbſt ſtatt finde (Käſtner, 193).

20. Durch das Geſetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, dafs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben ſolche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beſtehet, iſt doch ſtetig, d. h. die Theilung dieſer Materie gehet ins Unendliche, ſo dafs man niemals auf einfache Theile kömmt. Käſtner behauptet ganz richtig das Daſeyn discreter Gröſsen in der Natur, wodurch aber das Geſetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwieſen wird; denn nicht nur die Materie dieſer discreten Gröſsen iſt ſtetig, ſondern zwiſchen dieſen discreten Gröſsen ſelbſt iſt auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher iſt alle Materie, der Gröſse nach, ſtetig.

21. Dieſes Princip der Continuität verbietet alſo

a. in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*);

b. in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So iſt alſo ein continuirlicher Zuſammenhang aller Erſcheinungen nothwendig (C. 281). Und ſo leiſtet der tranſſcendentale Idealismus das, was Käſtner (196) fordert. Wer das Geſetz der Continuität auf das Wirkliche erſtrecken will, mufs ſeine Schlüſſe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein ſolches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käſtner 196). Die Bilder der Geometrie ſtellen nehmlich die Schemate der reinen Anſchauungen vor, die allen Erſcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge ſind nicht, wie Käſtner meint, Sachen an ſich, ſondern Erſcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben ſo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anſchauungen, Raum [redacted]

ſcheinungen gleiche Beſchaffenheit der Stetigkeit haben müſſen, woraus folglich das Geſetz derſelben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211, f. — S. 254, ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuſcularphiloſophie.

S. Atomiſtik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologiſche Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologiſcher Beweis,

argumentum coſmologicum, argument coſmologique. Derjenige Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens ſchlieſst. Es bedeutet alſo dieſes Wort ſo viel, als Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt, und er ſchlieſst ſo: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige muſs aber durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, das läſst ſich aber nur in dem Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen. Die Sophi-

ſterei in dieſem Schluſſe iſt im Artikel Beweis, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, daſs dieſer Beweis ſowohl, als auch der ontologiſche, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Weſen herüber kommen, und auf den bloſsen geſunden Verſtand den mindeſten Einfluſs haben könne; denn ſie ſind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, *cosmotheologie*. Die Cosmotheologie iſt diejenige transſcendentale Theologie, welche das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie iſt die Erkenntniſs des Urweſens, d. i. desjenigen Weſens, von dem alle übrigen Weſen abgeleitet werden müſſen, das aber ſelbſt von keinem andern Weſen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniſs dieſes Urweſens iſt der Inbegriff derjenigen Vorſtellungen von dieſem Weſen, zu welchen die Objecte oder Gegenſtände, die ſie vorſtellen, an dem, auſser den Gedanken des vorſtellenden Subjects vorhandenen Urweſen wirklich befindlich ſind; daſs eine ſolche Erkenntniſs möglich ſei, wird hier vorausgeſetzt. Die kritiſche Philoſophie lehrt, daſs überhaupt keine Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände aus theoretiſchen Gründen möglich ſei. Aus theoretiſchen Gründen erkennen, heiſst nehmlich erkennen, was da iſt, hingegen aus practiſchen Gründen erkennen, heiſst erkennen, was da ſeyn ſoll, d. h. was nothwendig da ſeyn muſs, weil ich ſittlich handeln ſoll (C. 659).

2. Die Theologie heiſst transſcendental, wenn ſie ſich ihren Gegenſtand (das Urweſen) bloſs durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenſtände, denkt. Die reine Vernunft macht ſich dann vom Urweſen lauter transſcendentale Begriffe, z. B. ſie denkt ſich daſſelbe als das allerrealſte Weſen, als

das Wesen aller Wesen u. s. w. Sie ist also die Erkenntniss des Urwesens durch blosse Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transscendental (ein solcher, der Erkenntniss Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nehmlich, dass er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Welturſache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) (C. 659. f.).

3. Die transscendentale Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transscendental; sondern von dem Begriff der Erfahrung, dass nehmlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schliesst nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, dass es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transscendentalen Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heisst die Cosmotheologie. Es ist nehmlich die Transscendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;
Nun existire zum mindesten ich selbst;
Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 736. C. 632. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen muss durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn; [illegible] nur der Begriff des allerrealsten Wesens [illegible] Realität hat) durch seinen Begriff durch[illegible]t;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.

(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der ontologiſche Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philoſophie, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure*. So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, we[illegible] wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen [illegible]haft machen können, welche dieſe Unterſuchu[illegible] Idee derſelben welche Kant in ſeine[illegible] ausgeführt hat

Die Vernunft ist nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundsätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dafs diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft rein genannt. Daher versteht Kant unter der reinen Vernunft die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntnifs gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche Propädeutik zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft aufsucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nehmlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder blofs auf sinnliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die Doctrin der reinen Vernunft, sondern eine Critik derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen, sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorsprieſsen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntnisse selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandnifs, die es mit unsern Erkenntnifsvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmafsungen der Erkenntnifsvermögen, um sie in die Schranken der Rechtmäfsigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr [illegible] keinen Theil des Systems der reinen Philosophie, sondern sie hat es nur mit der Möglich-

keit derſelben zu thun, und heiſst eben darum Vorübung. Sie ſoll alſo nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntniſſe zu ſchöpfen, ſondern ſie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann alſo für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntniſſe nicht poſitiv ſeyn, d. h. die Wiſſenſchaft ſolcher Erkenntniſſe kann dadurch nicht erweitert werden, ſondern er wird nur negativ ſeyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, ſie von Irrthum frei zu halten und den Urſachen ihrer Verirrungen abzuhelfen (C. 739.), wodurch ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Indeſſen hat ſie doch auch ihren poſitiven Nutzen (S. 9, b). Dieſe Unterſuchungen über das Vermögen der Vernunft in Anſehung der Erkenntniſſe *a priori*, der ſich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), iſt alſo der Probirſtein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniſſe *a priori*. Sie heiſst übrigens transſcendentale Critik, weil alle Erkenntniſs, welche die Möglichkeit der Erkenntniſs *a priori* zum Gegenſtande hat, transſcendental heiſst (C. 24). ſ. transſcendental.

3. Dieſe Critik der reinen Vernunft iſt eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon der reinen Vernunft. Ein Organon iſt aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine beſtimmte Wiſſenſchaft entſteht, daher giebt es für jede Wiſſenſchaft ein Organon. Nun kann man ſich für die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſſe *a priori* aus bloſsen Begriffen, d. i. die Metaphyſik, ebenfalls ein Organon denken. Dieſes wäre das Organon der reinen Vernunft. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntniſſe *a priori* an, und prüft ſie dieſelben, ſo laſſen ſich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung ſich die Erkenntniſſe *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, daſs man alle Erkenntniſs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, daſs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft ſei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: ſtelle jede Erkenntniſs, die ſich dir als *a priori* ankün[illegible] die Probe, [illegible] du verſuchſt, ob nicht [illegible] bar ſei; iſt dies ſo

a priori. Da wir noch kein ſolches Organon haben, ſo können wir auch nicht vorher wiſſen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Verſuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, ſo wird man wenigſtens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon iſt nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterſcheidet ſich alſo von einem Organon dadurch, daſs, obwohl beide ein Inbegriff von Grundſätzen *a priori* ſind, welche die Erzeugung der Erkenntniſſe *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntniſsvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntniſſe ſelbſt betrifft. Der Kanon muſs nun möglich ſeyn, weil die Critik wirklich iſt, denn wenn die Critik die Beſchaffenheit der reinen Vernunft in Anſehung des Urſprungs reiner Erkenntniſſe wirklich aufgedeckt hat, ſo muſs es möglich ſeyn, die Grundſätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So iſt die allgemeine Logik ein Kanon für Verſtand und Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf beſtimmte Erkenntniſſe, wie z. B. die reinen Erkenntniſſe *a priori* ſind. Ein ſolcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, ſo wohl analytiſch als ſynthetiſch darzuſtellen. Von beiden Arten der Darſtellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beiſpiel gegeben, welches hernach weiter erläutert werden ſoll (11.) Es wird aber durch dieſe Philoſophie der reinen Vernunft die Erkenntniſs derſelben nicht erweitert, indem ſie nicht wirken kann, ohne daſs dieſe Erkenntniſſe ſtets dabei entſtehen, daher ſie auch ſtets bekannt geweſen ſind. Aber ſie begrenzt die Erkenntniſs der reinen Vernunft, und ſchränkt die gültige Anwendung derſelben bloſs auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bishergeſagten, daſs hier nicht von einer Critik der Bücher und [illegible]rer Philoſophen, auch nicht einer Wiſſen-

ſchaft, die Rede iſt, ſondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieſes haben insbeſondere manche Nachahmer der Kantiſchen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieſer oder jener Wiſſenſchaft *ad modum* der Kantiſchen verſucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wiſſenſchaft, die aus dieſer Critik entſpringt, ſoll Transſcendentalphiloſophie heiſſen. Ehe man nehmlich eine Wiſſenſchaft liefert, ſtellt man ſich dieſelbe erſt in der Idee vor, d. h. man macht ſich eine Vernunftvorſtellung von derſelben. Und dieſe Wiſſenſchaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden iſt, kann dennoch ſchon benannt werden. So kann man ſich alſo ein Syſtem aller reinen Erkenntniſſe *a priori* vorſtellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entſpringen, und dieſes Syſtem nennt Kant die Transſcendentalphiloſophie, weil nehmlich eine jede Erkenntniſs transſcendental heiſst, deren Gegenſtand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, ſondern unſre Erkenntniſsart *a priori* von allen Objecten überhaupt iſt. Zu dieſem Syſtem entwirft die Critik den Plan, architectoniſch ſ. Architectonik, 3. Dieſe Wiſſenſchaft iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft, oder ſie iſt der Inbegriff aller der Erkenntniſſe, welche aus der Vernunft ſelbſt entſpringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philoſophen ſie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abſtrahiren glaubten, ſondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle anſahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muſs alſo noch von der Transſcendentalphiloſophie durch folgende Merkmale unterſchieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundſätze, alſo die eigentlichen Principien derſelben an, und bekümmert ſich nicht um ihre Analyſis oder logiſche Entwickelung; die Transſcendentalphiloſophie entwickelt ſie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundſätze *a priori* vollſtändig an, mit Gewährleiſtung dieſer Vollſtändigkeit; die Trans-

fcendentalphiloſophie zählt auch ganz vollſtändig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleiſtung.

Die Urſachen, warum die Critik nicht zugleich die Transſcendentalphiloſophie ſelbſt liefert, ſind:

α. weil die Critik eigentlich um der Syntheſis willen da iſt, d. h. um die Möglichkeit der ſynthetiſchen Sätze *a priori* zu zeigen und ſie ſelbſt aufzuſtellen, welche aus der reinen Vernunft entſpringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analyſis oder Zergliederung der Begriffe dieſer Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Syntheſis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils iſt ſie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, bloſs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzuſtellen, geſtört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analyſis derſelben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmiſchen wollen. Er hätte überdem zeigen müſſen, daſs die Ableitung ſowohl als die Analyſis vollſtändig wären, und dieſes konnte er überhoben ſeyn, da es nicht zu ſeiner Abſicht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Critik der reinen Vernunft iſt aber doch die vollſtändige Idee der Transſcendentalphiloſophie, denn ſie enthält den ganzen Plan zu derſelben architectoniſch. Eine ſolche Transſcendentalphiloſophie hat noch Niemand geliefert, ſie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des groſsen Urhebers der critiſchen Philoſophie ſelbſt, oder eines andern Philoſophen, der ſich ganz in dieſes Syſtem hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analyſis ſeyn. Wenn nehmlich zur vollſtändigen Beurtheilung ſynthetiſcher Erkenntniſſe *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig iſt, ſo muſs auch ſie eine Analyſis derſelben geben, allein ſie gehet mit der Analyſirung oder Zergliederung derſelben gerade nur immer ſo weit, als es nöthig iſt, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntnifs beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dafs sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dafs ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müfste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In dieſem Sinne kann ſie auch der ſpeculative Verſtand heiſsen, weil es eigentlich der Verſtand iſt, der zum Erkennen conſtitutiv iſt, denn die Urtheilskraft iſt dazu nur ein Werkzeug des Verſtandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin deſſelben; in Anſehung des Schönen und moraliſch Guten iſt es anders.

III. das Vermögen der Erkenntniſsprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unſere Verſtandeserkenntniſſe bringt. In dieſem Sinne kann es nie Verſtand heiſsen, und in dieſem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heiſst.

Da, wie im Artikel Conſtitutiv gezeigt worden iſt, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntniſsvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derſelben Erkenntniſſe *a priori* entſpringen, ſo zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntniſsvermögen, in ſo fern ſie bloſs zum Erkennen conſtitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntniſsvermögen, und dadurch der Natur ſelbſt (die uns nie anders erſcheinen kann, als wie ſie erkannt werden muſs) Geſetze vorſchreibt.

Dieſe Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transſcendentalen Aeſthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derſelben ſinnliche Formen aller Anſchauungen entſpringen, ſ. Aeſthetik.

β. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verſtandeslehre, den Verſtand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verſtandes beim Denken deſſelben Begriffe entſpringen, die Einheit in die ſinnlichen und Verſtandes-Vorſtellungen bringen, und die Vorſtellung von Objecten oder Gegenſtänden möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Grundſätze, oder Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der Transſcendentalen Dialektik oder Transſcendentalen Vernunftlehre, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen. Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luft verbunden iſt,

ſo iſt auch mit der Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit eines Objects für unſer Erkenntniſsvermögen Luſt verbunden. Betrifft nun dieſe Zweckmäſsigkeit bloſs die Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne daſs wir uns denſelben durch einen Begriff zu einem beſtimmten Erkenntniſs denken, ſo beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloſs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als ſchön oder häſslich. Dieſes beſondere Vermögen der Urtheilskraft heiſst aber der Geſchmack; daher enthält der erſte Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geſchmacks; und in dieſem Felde iſt die Urtheilskraft beſtimmend oder conſtitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäſsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenſtandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenſtand als einen Naturzweck durch Verſtand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig ſind. Die Urtheilskraft in Anſehung dieſer Operation wird die teleologiſche Urtheilskraft genannt, und iſt das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verſtand und die Vernunft, bloſs in der Anwendung auf den aus dieſem Vermögen entſpringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologiſchen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und alſo zum theoretiſchen Theile der Philoſophie gehört.

c. Die Critik der practiſchen Vernunft prüft das practiſche Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derſelben, den Willen zu beſtimmen, und zeigt, daſs ſie nicht anders practiſch oder Willensbeſtimmend ſeyn kann, als in ſo fern ſie nicht empiriſch, ſondern rein *a priori* den Willen beſtimmt, oder ein Vermögen reiner Grundſätze iſt, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen ſittliche Grundſätze heiſsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft beſtehet darin: daſs ſie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche, d. h. durch bloſses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniſſe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntniſs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberſinnliches zu erkennen. Dieſe Critik zeigt alſo, dafs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und dafs auſserhalb derſelben für unſere Erkenntniſs nichts als leerer Raum iſt. Es wird nehmlich im analytiſchen Theile der Critik der reinen (ſpeculativen) Vernunft bewieſen, dafs Raum und Zeit nur Form der ſinnlichen Anſchauungen, alſo nur Bedingungen der Exiſtenz der Dinge als Erſcheinungen ſind; dafs wir ferner keine Verſtandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniſs der Dinge haben, als nur ſo fern dieſen Begriffen eine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, dafs wir folglich von keinem Gegenſtande als Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur ſo fern es Object der ſinnlichen Anſchauung iſt, d. i. als Erſcheinung Erkenntniſs haben können. Hieraus folgt alſo die Einſchränkung aller nur möglichen ſpeculativen Erkenntniſs der Vernunft auf bloſse Gegenſtände der Erfahrung. Dieſes iſt der negative, und in der That erſte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, dafs die Grundſätze, mit denen ſich die ſpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, ſondern, wenn man ſie näher betrachtet, Verengung unſers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem ſie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der ſie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und ſo den reinen practiſchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alſo ein Hinderniſs auf, welches den reinen practiſchen Vernunftgebrauch einſchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält ſich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden muſs, dafs wir die Gegenſtände der Erfahrung auch als Dinge an ſich ſelbſt, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigſtens müſſen denken können. Denn ſonſt würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erſchei-

nung ohne etwas wäre, das da erſcheint. Dieſes iſt folglich der poſitive und zweite ſehr wichtige Nuzzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, daſs es einen ſchlechterdings nothwendigen practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, den moraliſchen, gebe, in welchem ſie ſich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch ſie zwar von der ſpeculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung geſichert ſeyn muſs, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen. Dieſem Dienſte der Critik den poſitiven Nutzen abſprechen, wäre eben ſo viel, als ſagen, daſs die Policei keinen poſitiven Nutzen ſchaffe, weil ihr Hauptgeſchäft doch nur iſt, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beſorgen haben, einen Riegel vorzuſchieben, damit ein jeder ſeine Angelegenheiten ruhig und ſicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt alſo über die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntniſsvermögens, nehmlich daſs es dazu diene, um durch alle ſeine Methoden und Grundſätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundſätzen, durch die Einheit in ſie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmſte iſt), bis in ihr Innerſtes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Urſache des Scheins aufdeckt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen und bewogen wird, dem Ueberſinnlichen nachzuforſchen, und ſich mit einer vermeintlichen Erkenntniſs deſſelben zu ſchmeicheln (C. 731.).

e. alle unſere transſcendente Erkenntniſs in ihre Elemente auflöſet, und ihnen bis zu ihren erſten Quellen nachforſcht, und uns dadurch ein Studium unſerer innern Natur verſchafft, das an ſich ſelbſt keinen geringern Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt (C. 731.).

f. die Acten des Proceſſes der critiſirenden Vernunft [illegible]lectiſchen Vernunft ausführlich abfaſſet, und [illegible]r menſchlichen Vernunft, zu Verhütung [illegible] ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenſchaft nie
der dialectiſche Schein
täuſchend, ſondern au
hier am Urtheile nimm
lich iſt, und ſo in alle

10. Dieſe Critik
der Vernunft, und
nunft. Der empir
der Gebrauch derſel
führung, bedarf kein
birſtein an der Erfah
der empiriſchen
ſcendentale-Geb
griffen hat eine Di
dentale Gebrau
ben von Gegenſtä
genſtänden an ſi
gen an ſich (ſ.
fahren werden k
gedacht; und da
dieſem ungültige
hat, ſo muſs dieſe
und endlich ver
der Veränderlic
freiet, und in e
welcher Zwa
C. 758.).

11. Die
ſpeculativ
hat, unterſch
ſelben, das e
tigen Met
auftreten
Hauptſacher
ſynthetiſch
reinen Ver
Elemente ſ
Gebrauchs
das Syſten

tiſch dargeſtellt (3.). Dieſe Arbeit iſt ſchwer, und erfordert einen entſchloſſenen Leſer, der, ſich alle Mühe giebt, ſich nach und nach in ein Syſtem hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, auſser die Vernunft ſelbſt, und alſo, ohne ſich auf irgend eine Thatſache (Factum, etwas Geſchehenes) zu ſtützen, die Erkenntniſs, als ſolche, aus ihren urſprünglichen Keimen zu entwickeln ſucht. Prolegomena (das, was vor der Wiſſenſchaft vorgetragen wird), ſind auch Vorübungen zu einer Wiſſenſchaft wie die Critik; ſie unterſcheiden ſich aber dadurch von dieſer Propädeutik, daſs ſie die Wiſſenſchaft als gegeben, oder als ſchon vorhanden anſehen, und von der Wiſſenſchaft zu ihrer Quelle zurückgehen und dieſe angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und ſo von der Quelle zur Wiſſenſchaft fortſchreitet. Ein ſolches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytiſche Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die ſynthetiſche Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Im erſten Falle ſteige ich von den Folgen zu den Gründen (alſo in den Prolegomenen von der Wiſſenſchaft zu ihren Quellen) auf; im zweiten von den Gründen (ſo in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transſcendentalphiloſophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen ſtellen alſo das Syſtem der reinen Vernunft analytiſch dar (3.). (Kieſewetter Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft ſondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſprungen iſt, und lehrt, was von jedem Gegenſtande, den Geſetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muſs, weil wir ohne dieſe Geſetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, daſs die Gegenſtände, die wir erkennen, von unſerm Erkenntniſsvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an ſich ſind, ſondern Erſcheinungen. Dinge an ſich können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich iſt, ohne jene Geſetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müsste, wenn wir die Gegenstände unabhängig von dem, womit unser Erkenntnisvermögen das Gegebene oder Empirische gleichsam zusammenschnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hiesse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heisst, sich einen Gegenstand durch Vorstellungen im Gemüth darstellen, mit dem sichern Bewusstseyn, dass diese ihren Gegenstand vorstellen. Nun ist aber der Gegenstand selbst nicht anders für uns möglich, als durch Vorstellung, er ist gleichsam die Grundvorstellung (die Anschauung), worauf sich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirische ist ja Empfindung, ein sinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus scheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden ist), als erkennten wir gar nichts wirklich Existirendes. Denn, sagt man, die Dinge an sich sind für uns nichts, und die Erscheinungen sind nur in unserer Vorstellung wirklich, folglich ausser uns nichts; dann verschwindet ja das ganze Universum in nichts? Dieser Einwurf entspringt aus der Vorstellung, dass existiren heisse, ausser unsern Vorstellungen, als Ding an sich, vorhanden seyn. Allein der Begriff der Existenz drückt blos ein Verhältniss des Gegenstandes zu unserm Erkenntnisvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Existenz), und Nothwendigkeit sind die drei Kategorien, oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenstand entweder

1. blos als nach den Gesetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als sinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder existirend; oder

3. als nach den Gesetzen der Erfahrung so gedacht, dass man unter gewissen Bedingungen ihn sinnlich empfinden müsste, d. i. als nothwendig

vorstellen. Denken wir uns nun diese Begriffe ohne

Beziehung auf unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, und die aus demſelben entſpringenden Geſetze der Erfahrung, ſo bleiben bloſs logiſche Begriffe überhaupt übrig. Dann heiſst

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar iſt, d. i. worin kein Widerſpruch iſt; dann iſt der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenſtand deſſelben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenſtande in *concreto* übereinſtimmend gedacht wird, d. i. ſo, daſs es nicht als bloſses Hirngeſpinſt der Phantaſie vorgeſtellt wird, dann iſt es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenſtand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht ſinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloſs, ſo iſt er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloſs Begriff mit Begriff. Eben ſo iſt

3. nothwendig, deſſen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiſs, was nothwendig iſt, wenn es nicht ſo viel heiſst, als das, was nach nothwendigen Geſetzen mit der Erfahrung zuſammenhängt, folglich von den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens abhängt, denn andere Geſetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Exiſtenz, als die in der Erfahrung. Dieſe für Nichts erklären, und eine ideale unterſchieben, iſt die Folge eines bloſsen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn ſie die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich ausgeben will. Für uns ſind nur Erſcheinungen Etwas, und Dinge an ſich Nichts; für Gott mögen Erſcheinungen Nichts und Dinge an ſich Etwas ſeyn. Für uns exiſtiren die Erfahrungsgegenſtände und ſind nicht ein bloſses Nichts, denn exiſtiren heiſst, in einer beſtimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zuſammenhängen. Gott exiſtirt zwar auch, aber ſeine Exiſtenz iſt theils logiſch, es wird ein Gegenſtand

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dass er sich bemüht habe, die Beweise von der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (s. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben*) erkennen lässt, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen.“ Crusius wusste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dass das beliebte Leibnitzisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) entferne; dass man darin willkührlich und bloss zu Gunsten des Systems definire; dass durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heissen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; dass, da Leibnitz die Materie für ein blosses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dass also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie war nach Crusius, dass „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; dass sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein-lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; dass dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, dass er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dass zur Erkenntniss der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, dass etwas nicht blos im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, dass Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raum existire, und dass die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: dass ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäss handeln müsse (§. 206). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muss man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§. 485). Die Aeusserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, dass er einen Mittelweg wusste, zwischen der Behauptung, dass die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniss kommen, dass wir sie vermittelst der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, dass die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntnissvermögen bestimmt, so dass für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach dieſen Geſetzen. Er meinte nehmlich, ein Geiſt habe uns dieſe Naturgeſetze urſprünglich eingepflanzt, und dieſer Geiſt (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es miſchen ſich doch auch trügliche Grundſätze mit unter die wahren. Dieſer Mann ſelbſt hat in ſeinem Syſtem nicht wenig Beiſpiele von ſolchen trüglichen Grundſätzen; und wo ſoll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundſatz von dem wahren zu unterſcheiden. Der trügliche Grundſatz müſste dann von einem Geiſte (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundſatz gebrauchen will, ſo weiſs man nie, iſt er vom Geiſt der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entſprungen. Und ſo führt uns dieſer Mittelweg des Cruſius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Cruſius dachte alſo über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein ſcharfſinniger Metaphyſiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und muſste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Exiſtenz der Dinge an ſich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenſtände anſahe), ganz conſequent, auch Gott und das moraliſche Subject freier Handlungen, den Geiſt des Menſchen, für ſinnliche Weſen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete ſehr richtig die Pſychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphyſik; und ſein Grund iſt wohl nicht ſo leicht, wie Schwab (aus deſſen Preisſchrift dieſer Auszug des Cruſiuſſiſchen Syſtems gröſstentheils genommen iſt) meint. Die Metaphyſik, ſagt Cruſius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was ſich daraus *a priori* verſtehen läſst, in den Beſchaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob ſich denn nicht auch von der menſchlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweiſen laſſe? Antwort: iſt unter menſchlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an ſich zu verſtehen, ſo giebt es davon keine

Erkenntniſs, iſt aber die Denkkraft als Erſcheinung des innern Sinnes darunter gemeint, ſo giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphyſiſche, ſondern bloſs empiriſche Erkenntniſs. Die tranſſcendentale Pſychologie aber iſt nur eine negative Wiſſenſchaft (Diſciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatiſchen Anmaſsungen des Materialismus und Spiritualismus niederſchlägt. Es beweiſet alſo immer metaphyſiſchen Scharfſinn, daſs Cruſius die Pſychologie von der Metaphyſik ausſchloſs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab ſehr richtig bemerkt, daſs auch ſeine Pneumatologie, die er der Metaphyſik zuzählte, von der menſchlichen Seele abſtrahirt iſt, und verfuhr ganz unconſequent, wenn er darin ſagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben ſo unmethodiſch iſt Cruſius in Anſehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) ſpricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne ſich über den Begriff der Wahrheit ſelbſt erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beiſpiel von Relation. Er ſagt (§. 15.), daſs der Satz des Widerſpruchs das erſte Kennzeichen der Dinge und Undinge ſei, aber er erklärt dieſen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Cruſius iſt nehmlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was ſich nicht ohne einander denken läſst, das kann auch nicht ohne einander ſeyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läſst, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), daſs wir niemals wiſſen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verſtand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Geſetz der Continuität angewendet auf die Erſcheinungen

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sei." Und doch beweiset er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dass zum Beweise der Existenz nothwendig die Vorstellungen von Raum und Zeit gehören, indem sie vermöge des Wesens des Verstandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crusius Schuld, dass in seiner Philosophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beispiele beweisen vielmehr Crusius Scharfsinn, und dass er der Wahrheit sehr nahe war. Er behauptete z. B. dass „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung sei (§. 16); dass immaterielle Dinge zu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenstände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig seyn möchte); dass Figur, Grösse und Bewegung das einzige Absolute seien, was wir mit einer anschauenden Erkenntniss vollkommen deutlich denken (§. 58.); dass wir das Positive in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben blos relativ und negativ vorstellen müssen; dass wir von ihnen eine blos symbolische Erkenntniss haben" (§. 102.).

Crusius sagt sehr richtig, man müsse die Realität der Definition darthun, ehe man sie zum Beweise brauche; denn wenn man auch noch so viel von einem geflügelten Pferde beweise, so helfe das nichts, weil ein solches Pferd ein Hirngespinst sei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne sich eine sehr zusammenhängende Theorie von dem unendlichen Geiste bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich sei. Schon der Zusammenhang und die Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude sei ein Beweis, dass die Begriffe Realität haben. Allein das ist falsch, das Ptolemäische und Tychonische Sonnensystem hatte Zusammenhang und Uebereinstimmung, wenigstens so lange, als man kein leichteres System kannte, und hatte doch keine Realität, sie waren blosse Hypothesen. Zusammenhang und Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude ma-

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C.	W.
Vorr. xxiv. f.	. 861.
C. 2,	. 861
. 24,	. 851. 852.
. 27,	. 854. 855.
. 28,	. 856.
. 33,	. 487. 703.
. 34,	. 703.
. 35,	. 469.
. 40,	. 785.
. 47,	. 557.
. 48. f.	. 574.
. 74,	. 489. 491.
. 75,	. 489. 490. 492.
. 95,	. 505.
. 102.	. 495.
. 104,	. 489. 494.
. 105,	. 504.
. 117,	. 508.
. 125,	. 702.
. 131, *)	. 689.
. 13-,	. 689.
. 133, *	. 691.
. 136 f.	. 692.
. 137,	. 693.
. 139 f.	. 696.
. 143,	. 696. 697.
. 144,	. 697.
. 152 f.	. 698.
. 153, f.	. 690.
. 154, f.	. 607,
. 155, *)	. 607,

C.	W.
. 157, f.	. 700.
. 159, ff.	. 524.
. 160,	. 695.
. 161,	. 699.
. 164, f.	. 696.
. 179. f.	. 708.
. 180.	. 497.
. 181,	. 708.
. 183,	. 515. 516.
. 185,	. 473.
. 194, f.	. 474.
. 201,	. 776.
. 212,	. 842.
. 221,	. 805. 816.
. 227,	. 557.
. 228,	. 677.
. 229,	. 557.
. 243,	. 481.
. 254,	. 842. 844.
. 255, f.	. 844.
. 263,	. 677.
. 267,	. 493.
. 271,	. 819.
. 274,	. 543.
. 281,	. 846.
. 289,	. 482.
. 298,	. 513.
. 300,	. 474. 515. 516.
. 310,	. 508.
. 311,	. 494. 503.
. 316,	. 506.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	Seite 575, 604
Fig. 2.	840
Fig. 4.	835
Fig. 5.	835
Fig. 6.	835
Fig. 7.	551
Fig. 8.	551
Fig. 9.	551
Fig. 10.	447
Fig. 11.	576
Fig. 12.	587
Fig. 13.	—
Fig. 14.	604, 606
Fig. 15.	610
Fig. 16.	612, 619
Fig. 17.	613
Fig. 18.	617, 619
Fig. 19.	622
Fig. 20.	797
Fig. 21.	797
Fig. 22.	818

S. I. } bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften.
S. II. } Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd.
S. III. } Königsberg und Leipzig 1797. 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C.	W.
Vorr. xxiv. f.	. 861.
C. 2,	. 861
. 24,	. 851. 852.
. 27,	. 854. 855.
. 28,	. 856.
. 33,	. 487. 703.
. 34,	. 703.
. 35,	. 469.
. 40,	. 785.
. 47,	. 557.
. 48. f.	. 574.
. 74,	. 489. 491.
. 75,	. 489 490. 492.
. 95,	. 505.
. 102.	. 495.
. 104,	. 489. 494.
. 105,	. 504.
. 117,	. 508.
. 125,	. 702.
. 131, *)	. 689.
. 13-,	. 689.
. 133, *	. 691.
. 136 f.	. 692.
. 137,	. 693.
. 139 f.	. 696.
. 143,	. 696. 697.
. 144,	. 697.
. 152 f.	. 698.
. 153, f.	. 690.
. 154, f.	. 607,
. 155, *)	. 607,

C.	W.
. 157, f.	. 700.
. 159, ff.	. 524.
. 160,	. 695.
. 161,	. 699.
. 164, f.	. 696.
. 179. f.	. 708.
. 180.	. 497.
. 181,	. 708.
. 183,	. 515. 516.
. 185,	. 473.
. 194, f.	. 474.
. 201,	. 776.
. 212,	. 842.
. 221,	. 805. 816.
. 227,	. 557.
. 228,	. 677.
. 229,	. 557.
. 243,	. 481.
. 254,	. 842. 844.
. 255, f.	. 844,
. 263,	. 677.
. 267,	. 493.
. 271,	. 819.
. 274,	. 543.
. 281,	. 846.
. 289,	. 482.
. 298,	. 513.
. 300,	. 474. 515. 516.
. 310,	. 508.
. 311,	. 494. 503.
. 316,	. 506.

N. W.
. 59, . 550. 552.
. 60, . 552.
. 85. . 779.
. 95, . 625. 755.
. 106. . 625. 626.
. 108, . 784.
. 119, . 627.
. 120, . 628.
. 134, . 553.
. 138, f. . 633.
. 139, . 633.
. 140, f. . 634.
. 141, f. . 635.
. 142, . 635. 637. 638.
. 144, . 639. 642.
. 145, . 633. 642. 645.
. 146, ff. . 637.
. 148, *) . 509. 512.
. 149, f. . 637. 639.
. 150, . 642.
. 152, *) . 639.
. 153, . 644. 645.
. 154, ff. . 647.

P. W.
. 6, . 476.
. 15, . 850.
. 86 f. . 476.
. 87, . 473.
. 92, . 476.
. 100 ff. . 591.
. 101, . 728.
. 103, f. . 732.
. 104, f. . 732.
. 105, f. . 733.
. 106, . 734.
. 141, . 780.
. 159, . 525.
. 210, . 567.
. 226, . 476.
. 227, . 772.
. 229, . 756. 761. 768. 769.
. 230, . 757. 764. 766. 767.
. 231, . 762.

P. W.
. 232, . 763.
. 238, . 704.
. 240, . 476.
. 253, . 477.
. 256, . 477. 478.
. 257, . 477.
. 378, . 859.

Pr. W.
. 31, . 470.
. 38. . 863.
. 62, . 780.
. 63, . 782.
. 64, . 784.
. 65, . 783.
. 70, . 543. 547.
. 71, . 782.
. 92, . 481.
. 112, . 871.
. 123. . 470.
. 137, . 518.
. 138. . 518.
. 140, . 781.
. 207, . 547.
. 251, . 521.
. 255, ff. . 788.

R. W.
. 115, . 568.
. 208, . 523.
. 215, . 549.
. 227, . 776.
. 237, IV. . 471.
. 249, . 774.
. 250, . 775.
. 251, . 472.
. 288, . 472. 753.
. 299, . 787. 788.
. 300, ff. . 793.
. 310, . 793.

S. I. W.
. 323 . 629.
. 324, ff. . 629.
. 327. . 630. 631.
. 331. . 631.

S. I. W.
. 332, ff. . 632.

S. II. W.
. 74, f. . 625.
. 162, . 700.

S. III. W.
. §. 14. . 840.
. 114. . 850. 866.
. 191. . 743.
. 192, . 738. 743.
. 193, . 738. 739. 742.
. 194, . 737.
. 195, . 736. 739.
. 196, . 739.
. 197, . 740.
. 198, . 740.
. 199, . 740.
. 200, . 740. 741.
. 201, . 741.
. 202, . 741.
. 203, ff. . 742.
. 206, . 743.
. 561, . 649.

U. W.
. I, . 853.
. III, . 856.
. V, . 859.
. VIII, . 859.
. XI, . 502.
. XVII, . 812.
. XX, . 831.

U. W.
. XXVIII, . 858.
. LVII, . 810.
. 10, . 485.
. 14, . 837.
. 28, . 568.
. 129, . 748. 749.
. 130, . 750. 751.
. 189, . 710.
. 205, . 532.
. 207, . 466. 710.
. 213, . 533.
. 216, . 533.
. 250, ff. . 795. 796. 797. 798.
. 254, . 523.
. 278, f. . 719.
. 322, . 752.
. 330, . 509.
. 345, . 486.
. 437, . 813.
. 443, . 659.
. 446, . 661.
. 447, . 661. 687.
. 448. ff. . 665. 666.
. 451, . 667.
. 452, . 667.
. 453, . 668.
. 469. f. . 848.

Z. W.
. 20 *), . 478.
. 21, . 478.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Anhangebogen bis M m genau durchzuſehen.

Seite	Zeile		
IX	3	v. o.	ſtatt meinen lies zu meinem.
XII	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categorie l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— ſie l. dieſe Urtheile.
196	17	v. o.	— Zergliderung l. Zergliederung.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muſs ein Komma ſtehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muſs hinter ſeyn ſtehen.
—	3	v. u.	ſtatt adequat l. adäquat.
225	15	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— nnter l. auf.
271	11	v. u.	— aſſo l. alſo.
297	7	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
—	9	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
501	4	v. u.	— Categorien l. Kategorien.
502	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
504	12	v. u.	— wir l. wie.
524	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
528	8	v. o.	müſſen die Wörter; und heiſst auch der innere Sinn weggeſtrichen werden.
535	6	v. o.	ſtatt Bemächtigung l. Beſitznehmung.
537	1	v. u.	Anm. muſs hinter *uniformis* ſtatt des Punctes ein Komma ſtehen.
538	4	v. u.	ſtatt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
558	10	v. o.	— Jacob l. Jakob.
559	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
566	8	v. u.	— Allein l. Aber.
572	10	v. u.	hinter ὀγκος muſs ſtatt des Punctes ein Komma ſtehen.
573	18	v. o.	ſtatt Monas l. Theilung.
574	18	v. o.	— 101 l. 100.
574	4	v. u.	— S. l. f.
585	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
591	9	v. o.	— (in unſern Gedanken und unſerm Willen) l. der Materie als ſolcher (gleich unſern Gedanken und unſerm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erſte ſind und das Komma müſſen weggeſtrichen werden.

Seite	Zeile		
461	12	v. o.	Die Zahl 374 muſs in Zeile 11 hinter 373 ſtehen.
466	17	v. u.	hinter Abſicht muſs ein Komma ſtehen.
—	16	v. u.	— zweckmäſsig muſs ein Komma ſtehen.
467	2	v. u.	ſtatt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o.	— (M. I) l. (U. 208)
472	11	v. o.	— Pabſt l. Papſt.
486	10	v. u.	— die l. der.
487	7	v. o.	— nun l. nur.
—	8	v. o.	— alſo l. folglich.
—	2	v. u	— Horz l. Horaz.
491	die Pagina 191 l. 491.		
493	16	v u.	ſtatt Weſen l. Wachen.
513	15	v. o.	— *a priori* l. der Erfahrung.
—	8	v. u.	— Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u.	— 143 l. 145.
532	15	v. o.	— Beredtſamkeit l. Beredſamkeit.
—	13	v. u.	— — — — l. — — —
—	4	v. u.	— — — — l. — — —
533	3	v. o.	— — — — l. — — —
—	12	v. o.	— — — — l. — — —
—	17	v. o.	— — — — l. — — —
534	8	v. o.	— nach l. nach.
576	12	v. o.	— II. l. 11.
620	6	v. o.	— ganz l. die ganze.
635	5	v. o.	— M l. N.
682	45	v. u.	— 8. 12. l. 812.
659	12	v. u.	— 97. l. 972.
725	6	v. u.	Anm. ſtatt $V\overline{-1}$ l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u.	hinter ſie fehlt nicht.
782	3	v. o.	ſtatt G. l. C
811	1	v. o.	in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutſch. Bibl.
810	16	v. u.	ſtatt 357 l. 537.
836	17	v. o.	— B. l. S.
851	14	v. o.	— i. l. I.
831	3	v. u.	— R. l. U.

Bey Friedrich Frommann, Buchhändler in Züllichau, ſind im Jahre 1797 folgende Bücher herausgekommen:

Arnold, Th. kurzgefaſste Engliſche Grammatik, verbeſſert von M. I. B. Regler. 9te Aufl. gr. 8. 16 gr.

Deſſelb. Vocabulary Engliſh and German oder vollſtändiges kleines Wörterbuch. Engliſch und deutſch. Durchaus verbeſſert und vermehrt mit einem Deutſch-Engliſchen Wörterbuche von M. I. B. Regler. 5te Aufl. gr. 8. 1 Rthl. 8 gr.

Bayley, N. compleat Engliſh Dictionary, oder vollſtändiges Engliſch-Deutſches und Deutſch-Engliſches Wörterbuch. II Theile. 9te Aufl. völlig umgearbeitet von I. A. Fahrenkrüger in Hamburg. med. 8. 3 Rthl. 12 gr.

Deſodoards, A. F. philoſophiſche Geſchichte der franzöſiſchen Revolution, von der Zuſammenberufung der Notabeln bis zur Auflöſung der Nationalconvention, aus dem Franzöſiſchen überſetzt, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen. 2 Theile gr. 8. Schrpp. 2 Rthl. 16 gr. Drkpp. 2 Rthl. 8 gr.

Der erſte Band ſchlieſst mit dem Tode Ludewigs XVI. Der zweyte mit dem 26. Octbr. 1795.

Bey der groſsen Menge von Schriften über die Franzöſiſche Revolution hat es uns bisher immer noch an einem Buche gefehlt, welches eine vollſtändige Totalüberſicht dieſer groſſen Begebenheit gewährte, und den wahren Zuſammenhang und Auf-

Aufſchluſs der wunderbaren Vorfälle, die wir einzeln mit Erſtaunen hörten, in ſo zuſammengedrängter Darſtellung lieferte, daſs auch der Geſchäftsmann, welcher keine weitläuftigen Werke ſtudiren kann, hinlängliche Auskunft und Belehrung erhielte. Dieſer allgemeine Wunſch iſt endlich in dem vorliegenden Werke auf eine ſehr befriedigende Art erfüllt, und der Ueberſetzer verdient viel Dank, daſs er auch uns Deutſchen ein Buch bekannt gemacht hat, welches in Frankreich von allen Klaſſen begierig geleſen ward. Ganz eigentlich war auch F. Deſodoards zum Geſchichtſchreiber der Franz. Revolution berufen. Selbſt Augenzeuge in Paris, nie Theilnehmer oder Anhänger, mit durch ſeine frühern Beſchäftigungen geſchärftem Blick ſahe er mit dem Auge eines Geſchichtsforſchers, und ſchrieb mit ruhiger Unpartheylichkeit und freymüthiger Wahrheitsliebe.

Mit ſtrenger Auswahl ſind aus der groſsen verworrenen Menge der Begebenheiten die wichtigſten ausgehoben, das, was von abſichtlichen Unternehmungen und zufälligen Vorfällen groſsen Einfluſs in den Gang der Revolution gehabt hat, iſt umſtändlicher erzählt, Nebenſachen von geringerm Einfluſs ſind nur kurz erwähnt, und überall iſt dafür geſorgt worden, daſs der Leſer den Faden der Geſchichte nie aus den Augen verliere. Vorzüglich muſterhaft iſt die deutliche Auseinanderſetzung der wahren Beſchaffenheit der verſchiedenen nach und nach auf- und abtretenden Partheyen, welche hauptſächlich den Gang der Revolution leiteten, der Jacobiner (Anarchiſten), Cordeliers (Orleaniſten), Girondiſten (Democraten), u. ſ. w. ſehr wichtig, zum Theil ganz neu ſind des Verfaſſers Bemerkungen über Ludwig XVI., Dumouriez, Briſſot, den Vendee-Krieg, Robespierre und manche wenig bekannte Hauptperſonen. Styl und Vortrag iſt durch die warme Liebe des Verf. für Vaterland, Wahrheit und Tugend ſo lebhaft, das ganze Gemälde der Revolution mit ſo ausgeſuchten Farben und ſo richtiger Vertheilung von Licht und Schatten dargeſtellt, daſs man ſich in Frankreich ſelbſt verſetzt glaubt, und unwillkührlich an den Schickſalen des Landes den innigſten perſönlichen Antheil nimmt. Fortdauernd wird das Herz des Leſers bald von Furcht, Wehmuth, Abſcheu oder Entſetzen erſchreckt, gerührt, erdrückt, erſchüttert, bald von Liebe, Achtung, Verlangen und Hoffnung gehoben, erweitert und geſtärkt — die Ueberſetzung hat den Geiſt des Originals ſehr treu aufgefaſst. Die Zuſätze enthalten theils kurze Berichtigungen einzelner Angaben, theils einen gröſsern Nachtrag zum erſten Theile, zur Geſchichte des unglücklichen Aufenthalts der Preuſsen in Champagne, wovon Ueberſetzer Zeuge war.

Fül.

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie 8tes Stück kl. 8. 14 gr.

Hr. Pr. F. hat dieſes Stück ſeiner allgemein geſchätzten Beyträge, auſser einigen Bemerkungen zu des Parmenides Fragmenten von Hrn. Heinrich in Breslau, ſelbſt zwar nur mit einer, aber um ſo wichtigern Abhandlung: „Abriſs einer Geſchichte und Litteratur der Phyſiognomik" ausgeſtattet. Sie verdient eben ſo ſehr durch das Intereſſe ihres Gegenſtandes als ihrer Behandlung allgemeine Aufmerkſamkeit. Er hat mit groſsem Fleiſse und Scharfſinn alle ältern und neuern Quellen ſtudirt, und theilt nun mit der ihm eigenen Präciſion, Beſtimmtheit und Anſpruchloſigkeit die Reſultate ſeines Studiums mit. Je weniger er auf Vollſtändigkeit Anſpruch macht, je mehr wird man ihm Dank wiſſen, bey dieſem erſten Verſuche ſo viel geleiſtet zu haben!

Nicht unglücklich hat er das Ganze folgendermaſsen abgetheilt: Einleitung. Erſte Keime phyſiognomiſcher Beobachtungen I. Griechen. II. Andere Völker. Erſter Zeitraum, Von Pythagoras bis Ariſtoteles. Anfang phyſiognomiſcher Beobachtungen nach Regeln. Erſtes Syſtem. Zweiter Zeitraum. Seit Ariſtoteles bis zum 4ten Jahrh. nach Chriſto. Beiſpiele phyſiognomiſcher Fertigkeit — Pathognomik. Griechiſche und Römiſche Dichter und Proſaiker. Dritter Zeitraum. Seit dem 4ten Jahrh. bis zum Anfang des 17ten. Vierter Zeitraum. Vom Anfang des 17ten Jahrh. bis auf Lavater.

Gallus, G. T. Handbuch der brandenburgl. Geſchichte 4r und letzter Bd. 8.

Greiling, I. Chr. Abhandlungen aus dem Gebiete der practiſchen Philoſophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntſchaft mit Kantiſchen Ideen gr. 8. 14 gr

Den durch mehrere Schriften rühmlichſt bekannten Verf. beſtimmten die höchſt wunderbaren, falſchen und abſurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemiſchten Geſellſchaften, über Kant und ſeine Philoſophie hört, durch gegenwärtiges Buch an der Verbreitung Kantiſcher Ideen thätigen Antheil zu nehmen. Es iſt eigentlich für Geſchäftsmänner, für Religionslehrer, Juriſten und Aerzte geſchrieben die nicht Zeit haben, aus

den

den Quellen der Kantiſchen Philoſophie zu ſchöpfen, und doch ihre Urtheile über dieſe Philoſophie berichtigen mögten. Der Abhandlungen ſind ſechs: 1, Ueber den Einfluſs des Familiengeiſtes auf Sittlichkeit und Menſchenwohl. Sie enthält ſchöne und richtige Beobachtungen. 2, Das goldene Zeitalter. Sie zeigt in einer ſchönen Diction, daſs das goldene Zeitalter eine äſthetiſche und practiſche Idee ſei, die den Menſchen beleben ſoll, ſeiner Beſtimmung nachzuſtreben, welches dem Verf. Veranlaſſung giebt, viele Kantiſche Begriffe lichtvoll darzuſtellen. 3, Ueber Charakterſchwäche. Treffende Zeichnungen aus der wirklichen Welt. 4, Ueber die Verwandſchaft des äſthetiſchen Gefühls mit dem moraliſchen. Das äſthetiſche Gefühl bereitet die Entwickelung des moraliſchen vor, belebt und ſtärkt es. 5, Ueber den Werth der poſitiven Religion. Enthält unter andern eine merkwürdige Apologie der ſymboliſchen Bücher. 6, Ueber den Unterſchied der Klugheit von der Sittlichkeit und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre. Beurtheilt ganz richtig die Klugheit im Verhältniſſe zur Sittlichkeit und ſetzt das Unterſcheidende in beiden gehörig ins Licht.

Halbkart. C. W. Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio 8. 10 gr.

Ein intereſſanter Beytrag zur Geſchichte der Entwickelung philoſophiſcher Begriffe von der Seele. Der Verf. folgt ganz dem Faden der Analogie und einer vernünftigen Erklärung dieſes alten Dichters. Er hat nicht, wie es ehedem geſchah, Philoſophie und Gelehrſamkeit in den Homer hineingetragen, und ihm Ideen angedichtet, die er nicht haben konnte. Nicht weniger lehrreich und brauchbar iſt dieſe Schrift für den Leſer und Erklärer Homers, er findet hier in gedrängter Kürze eine Menge trefflicher Erläuterungen beiſammen, die ihm das Studium um vieles erleichtern können. Der Verf. handelt das Ganze unter folgenden Rubriken ab: Von den verſchiedenen Bemerkungen der geiſtigen Aeuſserungen der Menſchen; von der Verbindung der Seele mit dem Körper, ihrem Urſprunge, Sitze; von Vernunft, Einbildungskraft und deren Wirkungen, (Träumen) Erinnerungskraft, Vorherſehungsvermögen, Leidenſchaften; von der Unſterblichkeit der Seele; vom Tode, Todesarten und Vorbedeutungen; vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, Orkus, Tarta-

rus,

rus Elyſium; von dem Zuſtande der Seelen nach dem Tode; von den Seelen der Thiere und andrer nicht menſchlicher Weſen. Mit Beſcheidenheit ſind die Erklärungen anderer Gelehrten gewürdigt, aufgenommen oder widerlegt worden. Kennern wird gewiß auch der lat. Styl des Verf. gefallen.

Löffler, Dr. I. F. Chr. Predigten 4r Bd. gr. 8.

Die 2te Auflage des 3ten Bds. erſcheint noch im Laufe dieſes Jahres.

Löhlein G. S. Anweiſung zum Violinſpielen mit practiſchen Beyſpielen zur Uebung mit zwölf kleinen Duetten erläutert und zum drittenmahl mit Verbeſſerungen und Zuſätzen auch mit zwölf Balletſtücken aus der Oper Andromeda und der Oper Brenno vermehrt herausgegeben von I. Fr. Reichardt 4. 1 Rthlr.

Dieſe 3te Ausgabe eines allgemein gekannten und geſchätzten Buches hat durch die Verbeſſerungen, Zuſätze und neuen Uebungsſtücke des Herrn Herausgebers einen ſehr weſentlichen Vorzug erhalten, und ſeine Brauchbarkeit iſt um ein groſſes erhöhet worden.

Mellin G. S. W. Encyclopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie oder Verſuch einer faßlichen und vollſtändigen Erklärung der in Kants kritiſchen und dogmatiſchen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze; mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geſchichte der Philoſophie begleitet und alphabetiſch geordnet 1r. Bd. 1te Abthlg. 1 Alph. 7 Bogen 1 Kupfertafel. med. 8. 1 Rthlr. 8. gr.

Dieſes Wörterbuch, das aus vier Bänden, jeder Band aus zwei Abtheilungen, und jede Abtheilung aus einem Alphabet und einigen Bogen beſtehet, und wovon jede Meſſe eine Abtheilung herauskommen wird, ſoll nach der Abſicht des Verf. ein vollſtändiges und faßliches Repertorium der kritiſchen Philoſophie ſeyn. Der Zweck bei der Ausarbeitung dieſes Werks iſt, unter

ter jedem Artikel alles, was Kant über den Gegenſtand deſſelben geſagt hat, und in verſchiedenen Stellen ſeiner kritiſchen und dogmatiſchen Schriften zerſtreut zu finden iſt, zu ſammeln, zuſammen zu ſtellen, zu vergleichen, durch einander zu erläutern, und ins Licht zu ſetzen, und es ſo faßlich und verſtändlich, als es nur möglich war, vorzutragen. Man wird alſo jede dunkle Definition zerlegt, ihren Sinn erörtert, auch mit Beiſpielen erläutert, jeden Lehrſatz deutlich angegeben und die Beweiſe des Urhebers der kritiſchen Philoſophie für die Wahrheit deſſelben in ihrer ganzen beweiſenden Kraft dargeſtellt finden. Die Artikel enthalten alles, was Kant in der Kritik der reinen und practiſchen Vernunft, der Kritik der Urtheilskraft und Metaphyſik der Natur, der Sitten, der Religion und des Rechts vorgetragen hat, ſtets mit Anführung der Stellen, wo es in den Kantiſchen Schriften zu finden iſt. Da die Unbekanntſchaft mit der Geſchichte der Philoſophie und den Behauptungen älterer Philoſophen viel dazu beyträgt, daß man Kants Vortrag dunkel, und manche ſeiner Unterſuchungen minder intereſſant findet: ſo iſt unter den Namen der Philoſophen, auf die Kant Rückſicht nimmt, eine kurze hiſtoriſche Nachricht von ihnen und ihren Lehrſätzen gegeben, und dieſe mit den Lehrſätzen der kritiſchen Philoſophie verglichen worden. In den philoſophiſchen Artikeln ſelbſt werden öfters die Meinungen früherer Philoſophen angeführt, darauf aufmerkſam gemacht, wenn ſie ſich der Wahrheit näherten, und die Stellen der Schriften angeführt, die Kant im Auge gehabt hat. Endlich werden diejenigen Kenntniſſe in jedem Artikel ſupplirt, die Kant vorausgeſetzt hat; ſo werden in ſolchen, wo Mathematik erfordert wird z. B. in den rein äſthetiſchen, rein phyſiſchen, auch manchen transſcendentalen, die erforderlichen mathematiſchen Kenntniſſe für diejenigen, welche nicht Mathematiker ſind, deutlich vorgetragen. Und ſo ſoll dieſes Wörterbuch drey Claſſen von Leſern nützlich werden: 1, den Anfängern, denen es mit Hülfe eines angehängten Regiſters zu einem fortlaufenden Commentar der Kantiſchen Schriften dienen wird. Mit Hülfe der Marginalien des Verf. und dieſem Wörterbuche wird ihnen nicht leicht eine Stelle in Kants Schriften dunkel bleiben. 2, Kennern, geübten Freunden, ſelbſt Lehrern der kritiſchen Philoſophie, welchen es die Bequemlichkeit verſchafft, alles, was über einen Gegenſtand in Kants Schriften, durch mancherlei Stellen zerſtreut ſteht, ſogleich an einem Orte zuſammengeſtellt zu finden, bei der Hand zu haben und überſehen zu können. 3, denen, welche weder Kenner der krit. Philoſophie ſind, noch ſie ſtudiren mögen, aber doch zuweilen nach-

ſe-

sehen und gleich verstehen wollen, was diese Philosophie über einen einzelnen Gegenstand lehrt.

Inhalt. A posteriori. A priori. Aberglaube. Abgeleitet. Absolut. Absondern. Absprung. Accidenz. Achtung. Acroamatisch. Aehnlichkeit. Aesthetik. Affectlosigkeit. Affiirt. Affinität. Afterdienst. Aggregat. All. Allerpersönlichst. Allgemeingültig. Amphibolie. An sich. Analogie. Analogie der Erfahrung, der Substanzialität, der Ursache und Wirkung, der Wechselwirkung. Analyt. Urtheil. Anaxagoras. Andacht. Andächtelei. Anfang. Anfangen. Angebohren. Angebot. Angebotene. Angenehm. Animalität. Anlage. Anlagen des Menschen zum Begehren. Anleihe. Anleiher. Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung. Anrathungen. Anreize. Anschauung. Anschliefsen. Anstiftung. Anthropologie. Anthropomorphismus. Antinomie. Antithetik. Anziehungskraft. Apodictisch. Apperception. Apprehendiren. Apprehension. Archäologie. Aristokratie. Aristoteles. Art. Articulation. Atomus. Atomistik. Attraction. Aufenthalt. Aufgabe. Aufklärung. Auflösung. Aufmunterung. Ausdehnung. Ausführlichkeit. Auslegung. Ausrottungskrieg. Aufruhr. Autokratie. Autonomie. Axiomen. Axiomen der Anschauung.

Schon diese kurze Inhalts-Anzeige wird den Sach-Reichthum dieser ersten Abtheilung darlegen. — Der Hr. Verf. hat zur Bequemlichkeit der Leser in derselben so viel zusammengedrängt, dafs sie nur den Buchstaben A umfafst, dies kommt den folgenden Abtheilungen wieder zu gute, und das Ganze wird deshalb nicht weitläuftiger. Der höchst ökonomische und doch sich empfehlende Druck beweist hinlänglich, wie wenig Verf. und Verleger eine zwecklose Ausdehnung des Werks beabsichtigen. Der Druck der 2ten Hälfte des ersten Bandes geht ununterbrochen fort, und wird im November oder December beendigt seyn.

Neide, I. G. C. über die Redetheile. Ein Versuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sprachlehre 8. 3 gr.

Herr R. Neide versucht in dieser kleinen aber sachreichen Schrift eine Anwendung der Kantischen Philosophie auf die Grammatik, und liefert dadurch einen wichtigen Beytrag zur Erweiterung dieser Philosophie. Er entwickelt in der Vorrede den Begriff einer allgemeinen reinen und angewandten Grammatik, zeigt, dafs durchaus die allgemeine Grammatik auf sichere und feste Principien zurückgeführt werden müsse, wenn man mit Sicherheit die besondere Grammatik einer Sprache bearbeiten wolle, und sucht

ſucht dann in der Schrift ſelbſt eine Grundlage dazu zu entwerfen! Der Hr. Verf. iſt zu beſcheiden, zu behaupten, alles geleiſtet zu haben, was hier geleiſtet werden konnte und muſste, iſt aber doch überzeugt, daſs der von ihm eingeſchlagene Weg der einzig richtige ſey. Gewiſs verdient die ganze Idee, ſo wie deren Ausführung die genaueſte Prüfung der Philoſophen und Sprachforſcher und dieſe kleine Schrift die Aufmerkſamkeit aller Schulmänner.

Schneider I. G. kritiſches Griechiſch - Deutſches Handwörterbuch beim Leſen der griechiſchen Profanen Scribenten zu gebrauchen 1r. Bd. A — K med. 8. 2 Rthlr. 12 gr.

Ejd. Amphibiorum Phyſiologiae Specimen I et II editio repetita 4. à 9 gr. 18 gr.

Teller D. W. A. neues Magazin für Prediger 6r. Bd. 1s. St. gr. 8. mit dem Bildniſſe des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel. 18 gr.

Portrait des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel guter Abdruck. 8 gr.

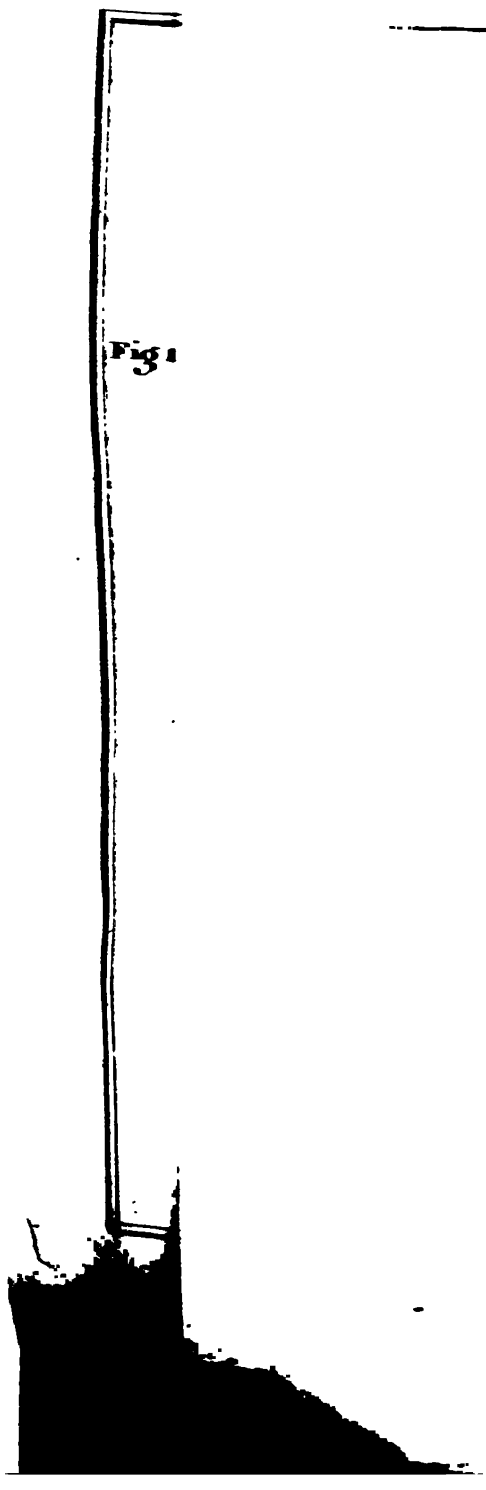
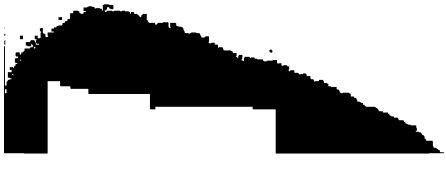


Fig 1



FEB 7 - 1941